

عشر سنوات من الصبر والأمل والعمل

مع صدور هذا العدد يكون قد مر على إنشاء الجاحظية وعلى صدور أول عدد من النبين عشر سنوات .

وطوال هذه العشر سنوات، عملنا مستميتين على المحافظة على الثبات في:
الميدان. المبادئ. الاتراعات.

فلم نغيب شهرا واحدا عن الساحة الثقافية بالمحاضرات والأهمسيات الشعرية والقصصية والمعرض الفنية والمهرجانات ولو كانت في بعض الأحيان محدثمة، ولم يتخلف صدور النبين سنة واحدة ولئن كان المفروض أن تصدر عشرين عددا أي بمعدل عشرين في السنة، فإن أوضاعنا المالية وأوضاع المتطفين الجواثريين عموما لم تسمح سوى بالمجاز 14 عددا وأجبرنا على التخلي عن ثلث ما كان يجب إيجازه، وبالمقابل أصدرنا ستة أعداد من القصيدة والسابع تحت الطبع، وأصدرنا عشرين من مجلة القصة. وصدر عن دار النبين- الجاحظية للنشر ما يزيد عن ستين عنوانا في الشعر والقصة والرواية، ولم يتخلف عاما واحدا عن موعد جاترة مفدي زكرياء المغاربية للشعر.

أعترف بأن ما أنجزناه قليل وكثير في نفس الوقت.

قليل بالنسبة لحاجة الجزائر التي يعومها فراغ ثقافي مهول، قليل بالنسبة للحاجة الماسة للكتاب شبابا وغيو شباب إلى نشر إنتاجهم المكسب في الرفوف، قليل أيضا بالنسبة للتجهيزات والوسائل الفنية التي تمتلكها الجاحظية.

لكن كثير بالنسبة للظروف العامة التي تعيشها الجزائر ويعيشها العالم.
ظروف الأمن العام.



ظروف مرحلة الانتقال بين القصاد شبه الاشتراكي وبين القصاد تخلي عن كل شي وخاصة الثقافة.

ظروف عالية تتمثل في اهتزاز يقينيات المتطرفين والمفكرين والفلاسفة والمباضلين أيضا.

كثير جدا بالنسبة للدعم الذي تسندنا به الوزارة الوصية والذي لا يتجاوز سبعة بالمائة مما تنفقه . الأمر الذي يجعلنا نضع ثمانين بالمائة من وقتنا في العمل شبه التجاري كي نوفر رزقات ورق نطبع بها كتابا أو مجلة أو نسدد بها فاتورة. لقد وهب الله للحزب جمعية مثل جمعية الجاحظية بكل إداراتها لكن للأسف الشديد لم تحسن الاستفادة منها لحد الآن.

لقد دعمنا أشفاقنا في العالم العربي وأخصص بالذكر منهم الأميرة الشاعرة المذكورة معاذ الصباح التي تنقذنا من حالة الإفلاس من سنة لأخرى وكذلك الشاعر عبد العزيز سعود البابطين والدكتور نصر حامد أبو زيد الذي سعى لدى مؤسسة الأمير كلاوس الثقافية بهولاندة فحصلنا على آلات بقيمة عشرين ألف دولار.

نأمل وتدعو الله أن تتغير الأحوال عمومها مع دخول الجاحظية عشرينها الثانية ومع دخول البشرية للألفية الثالثة.

ولقد تعودنا الصبر والأمل أيضا. أما العمل فقد درنا.

ط. وطار

بيان التبيين

نقدم إلى القارئ اليوم، العدد الرابع عشر من مجلة التبيين. وكما سيلاحظ، هناك جديان تحملهما المجلة هذه المرة:

أما الأول؛ فهو أن المجلة حددت -لأول مرة منذ بداية صدورها- شروط نشر معينة، تضمن توافر قدر معين من العلمية في البحوث التي تُنشر فيها، وذلك حرصا منها على اكتساب مصداقية أكبر، في انتظار أن تصبح مجلة مُحكَّمة ابتداءً من العدد القادم.

وأما الثاني؛ فيختص تبويب المجلة. إذ درجت عادة التبيين منذ شكلها التأسيسي الأول، على تبويب المجلة بكيفية مخالفة لتلك التي نقترحها على القارئ اليوم.

تبويب المجلة، هذه المرة، يقوم على ستة أركان أساسية، الجدد فيها ثلاثة أمور:

1- إدراج البحوث اللغوية في ركن خاص تنقاسمه مع البحوث الأدبية، تشجيعا لهذا النوع من الدراسات التي خلت منها أعداد المجلة السابقة، على أن تُلحق بهذا الركن البحوث التي تستثمر السيميولوجيا في مجال قراءة النصوص؛ كما تُلحق البحوث التي توظف هذا العلم في مجال قراءة النصوص خارج حقل الأدب واللغة، والتي تنتمي إلى حقل العلوم الاجتماعية أساسا، بركن

بيان التبيين

بيان التبيين

بيان التبيين

بيان التبيين

بيان التبيين

بيان التبيين

بيان التبيين

بيان التبيين

بيان التبيين

بيان التبيين

بيان التبيين

بيان التبيين

بيان التبيين

بيان التبيين

دراسات في المجتمع والفكر.

2- استحداث ركن خاص بالمحاولات Essais سيُعنى بالمقالات التي يكتبها أصحابها انطلاقاً من التفكير الحرّ في موضوعات وقضايا مختلفة، يُراعى في قبول النصوص الموجهة للنشر فيه، الأصالة والقيمة الاستدلالية وصحة البناء المنطقي.

3- تثبيت ركن نصوص مترجمة، تشجيعاً لهذا الجانب من الاشتغال العلمي - بما أنه سيهتم بالبحوث والدراسات فقط - ، أياً كان المجال البحثي أو الحقل المعرفي الذي يتم داخله هذا الجهد.

أما فيما يتعلق بمواد هذا العدد، فالغالب على موضوعاتها، كما سيلاحظ المتصفح للمجلة، مقاربات النصوص. ففي ركن دراسات في المجتمع والفكر، تقترح المجلة على القارئ دراستين، الأولى عنوانها «إشكالية المنهج والرؤية في الخطاب الإيديولوجي العربي»، والتي ننشر، في هذا العدد، القسم الأول منها. تتناول هذه الدراسة المتن النهضوي العربي باستنطاق بعض النصوص المؤسسة لفكر النهضة، في علاقتها مع الاستشراق، باعتبارها خطاباً إيديولوجياً يقوم على منهج معين ورؤية معينة كذلك، في التعامل مع إشكاليات النهضة وقضاياها. تقوم هذه الدراسة باستلham نتائج بحوث المفكر المغربي محمد عابد الجابري، خصوصاً ما استدركه في كتابه «التراث والحداثة» (1991). الدراسة الثانية عنوانها «إشكالية تجديد الوعي التاريخي العربي» وهي عبارة عن قراءة في بعض كتابات المفكر المغربي عبد الله العروي، والتي تتعلق بالنهضة العربية ومعيقاتها، داخل ما اصطلح العروي على تسميته «الماركسية الموضوعية» وانطلاقاً من مفاهيم الإيديولوجيا والأدوية، والتاريخ والتاريخانية، وهي المفاهيم التي قارب بها إشكالية النهضة.

في ركن دراسات في اللغة والأدب، تقترح المجلة ثلاث دراسات: الأولى بعنوان «الوضع الإيستيمولوجي لبعض الكلمات في اللغة العربية»، يدرس فيها الباحث الكيفية التي يتم بها إنتاج بعض مفردات اللغة باستكشاف ووصف المنهج المُتبّع في وضع بعض الكلمات التي طرحتها المجامع العلمية للتداول، ويجب فيها الباحث على

السؤال التالي: كيف يفكر واضع اللغة أو -بتعبيره- «المشعر»؟

الدراسة الموالية تعرض تأريخاً لما سُمي «القراءة الموضوعاتية» للنص الأدبي، في الفكر النقدي الفرنسي على الخصوص، كما يقدم صاحب الدراسة تطبيقاً على نص أدبي جزائري للروائي الجزائري واسينس الأعرج. الدراسة التالية والتي تحمل عنوان «مفهوم الكتابة عند عبد الحميد الكاتب» يحاول فيها الباحث التوصل إلى مفهوم الكتابة عند أحد أعلام البلاغة العربية بوضع المدونة التي اعتمدها في نسق معين اجتماعي وعقائدي.... إلخ.

في ركن «نصوص مترجمة»، تقترح المجلة نصاً متميزاً للمفكر التونسي هشام جعيط، متميزاً لا من حيث موضوعه والطريقة التي عولج بها فحسب، بل ومن حيث الكيفية واللغة التي بها تُرجم؛ ترجمة هذا النص اقترحها عليكم بختي بن عودة (1995-1961).

في الأخير، وفي ركن «محاولات» يقترح الباحث محمد ساري محاولة *essai* عنوانها «أي منهج لأي أدب؟» يتناول فيها بكيفية منهجية علاقة المناهج التي يُدرس بها الأدب، في عمومها، بالإنثيولوجيا. <http://ArchiveBeta>

بعد هذا العرض الموجز لمحتويات هذا العدد، سيلاحظ القارئ غياب «الملف»، وهو الركن الذي عودتكم عليه المجلة في كل أعدادها السابقة تقريباً. لكن ما يمكن أن نبرر به خلو هذا العدد منه، هو عدم توافر المادة الكافية -موضوعاً وعدداً- مما يمكن أن ينتظم في ملف، وهو ما سيُتدارك في الأعداد القادمة، بفضل مساهمات الإخوة الكتاب.

وهكذا، تصدر المجلة في بداية الموسم الثقافي لهذه السنة، واحتفاءً بالسنة العاشرة لتأسيس الجاحظية والمجلة، معاً، رغم الوضع الثقافي الجذّ مهناز والبائس، لعلنا بذلك نكون أضفنا إلى الثقافة في الجزائر وفي العالم العربي ما يمكن أن ندخل به الألفية الجديدة رغم أن 2000 يبقى، في أصله، مجرد رقم يُضاف إلى عدد.

التحرير

إشكالية المنهج والرؤية في الخطاب الإيديولوجي العربي

إن تراجع الحضارة العربية الإسلامية بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي على المستويين الثقافي والاجتماعي الاقتصادي، وتزامن هذا مع تطور أوروبا في المجالات المذكورة عبر عمليتي التفاعل الثقافي مع حضارة الإسلام الأخذ في الأقول، والسيطرة على المواقع الجغرافية الاستراتيجية، بداية بالبحار وانتهاء بغزو أمريكا وإفريقيا وآسيا. في إصلاح سميت هذه المرحلة التاريخية بعصر الانحطاط. في هذه المرحلة كون الغرب أوروبا لنفسه نظاماً معرفياً شاملاً حول العرب وثقافتهم، شكل الإطار المرجعي للتعامل مع المجتمع الإسلامي، خاصة منذ القرن التاسع عشر حين بدأ هذا النظام المعرفي (الاستشراق) يكشف عن نفسه من خلال تجربته العارية، تجربة الاستعمار التي شكلت عائقاً للنهضة العربية الحديثة، منذ الحضور الفرنسي في مصر بين (1798-1805م) رغم محاولات الاقتباس والتتمثل بدءاً من سنة (1826) بالبعثات إلى أوروبا، حيث أصبح الآخر (أوروبا) " يحمل بالنسبة إلى مشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين: مظهراً يمثل العدوان والغزو الاستعماري والاحتكار والهيمنة.. الخ، ومظهراً يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمتها العصرية، المادية والمعنوية كال تقنية والعلم والديمقراطية والحرية... الخ¹ أي أنه العدو والنموذج في نفس الوقت، ويمثل هذا الموقف المزدوج من الغرب رواد "النهضة" الأوائل أمثال رفعت رافع الطهطاوي (1801-1873) الذي تأثر بفلسفة عصر الأنوار أثناء وجوده في فرنسا، وانعكس ذلك

¹ - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (الطبعة الأولى؛ بيروت لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989م)، ص. 27.

في جميع ما كتبه مؤكداً على "عدم التعارض بين العربي والمدينة الحديثة"¹. وكذلك بالنسبة لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده اللذين تبنيا أطروحات الأتوار بعد تأويلها واعتبارها محضاً إسلامية². وقد أدى هذا الموقف المزدوج من الآخر (الغرب) إلى موقف مزدوج من التراث، لذا لم تكن النهضة كأي نهضة، الرجوع إلى الماضي من أجل إعادة بنائه للقفز إلى المستقبل، وإنما الرجوع إلى الماضي للاحتواء به أمام التحدي الغربي، وإن لم يظهر ذلك جلياً في الخطاب النهضوي نظراً "للقوة التأليفية" بين التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة التي تميز بها هذا الخطاب، إلا أنه بعد انشطاره إلى خطابات وتيارات فكرية وسياسية، سلفية وليبرالية وماركسية، توضح ذلك الموقف المزدوج من الماضي (التراث) والحاضر (الغرب)³. ويعبر عن ذلك "برهان غليون" في تقديمه لكتاب الإسلام والنصرانية عند حديثه عن فكر عبده بقوله "ولعل أفضل تعبير عن هذه القوة التأليفية عنده هو أن فكره، بمقدار ما كان ملتقى عناصر الحديث والقديم سوف يصبح أيضاً مفترق طرق لأهم التيارات الفكرية: السلفية والليبرالية والعقلانية الدينية والفلسفية التي ستتأصل فيما بعد في العالم العربي"⁴. ويمكن القول أن التعامل والتفاعل مع الآخر (الغرب) كان تفاعلاً وتعاملاً إيديولوجياً وخير مثال يعبر عن ذلك هو آليات الدفاع التي اتجهت بالخطاب النهضوي إلى الدفاع عن

1 - أنونيس، الثابت والمتحول (ط4 بيروت لبنان: دار العودة، 1983م)، الجزء 3، ص. 36.

2 - محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة (ط2 الجزائر: موقف للنشر، 1990م)، ص ص. 52-56.

أبوت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (ط3 بيروت لبنان: دار النهار، 1977م)، ص. 223.

Voir aussi: Abdallah Laroui, *Islam et Modernité* (Alger: éditions Bouchène, 1990), pp. 134-135.

3 - نعتمد في تقسيم الخطابات الإيديولوجية العربية إلى سلفية وليبرالية وماركسية على المضمون الإيديولوجي لكتابات ممثليها، الذي يبدو متخفياً أحياناً وصريحاً أحياناً أخرى. وعلى تقسيمات بعض المفكرين العرب المعاصرين الذين أرخوا للفكر العربي الحديث، أمثال حسين مروءة ومحمد عابد الجابري.

4 - برهان غليون، تقديم الإسلام والنصرانية، مرجع سابق، ص. VII.

الأصالة الضائعة والمهددة من طرف التحدي الغربي من جهة وإلى اعتبار النموذج الغربي نموذجاً للنهضة من جهة أخرى¹. وهذا ما يتضح من خلال أرقى أشكال الخطاب العربي الحديث والمعاصر: الخطاب الفلسفي النهضوي الذي يمثله مصطفى عبد الرزاق² والخطاب اللبرالي، و الخطاب السلفي اللذان يمثلان امتداداً للخطاب النهضوي بعد انشطاره، ثم الخطاب الماركسي الذي جاء كرد فعل إيديولوجي على الخطابات السالفة، ونتيجة تطور حركة التحرر الوطني العربية في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من هذا القرن³. من خلال هذه الخطابات الإيديولوجية تحاول هذه الدراسة الكشف عن آليات التعامل مع الآخر (الغرب) ونظامه المعرفي: الاستشراق.

أي إلى أي حد كانت هذه الخطابات محكومة بالإشكاليات التي يحددها الاستشراق؟ إلى أي مدى استطاعت أن تتخلص من هيمنته الإيديولوجية والثقافية، خاصة فيما يتعلق بالتأريخ للفلسفة العربية الإسلامية؟ علماً أن الموقف من الماضي يعكس الموقف من الحاضر لأن الماضي يؤول ويقرأ دائماً انطلاقاً من هواجس الحاضر وواقعه.

ARCHIVE
http://ArchiveBeta.Sakhr.it.com

1- الخطاب النهضوي

لقد كان مصطفى عبد الرزاق أول مؤرخ للفلسفة العربية الإسلامية في الخطاب العربي النهضوي، رغم أن هناك من سبقوه في الحديث عن الفلسفة العربية الإسلامية، أمثال محمد عبده في دراسته عن ابن رشد⁴. لكن هذه الدراسة وأمثالها لم تبلغ مستوى التأريخ وتقديم المنهج البديل كما بلغت أو

¹ - انظر هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب (الطبعة الثالثة؛ بيروت لبنان: دار النهار، 1981م)، ص. 27-40.

² - مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية (الطبعة الثالثة؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1966).

³ - انظر حسين مروة، النزعات المعادية في الفلسفة العربية الإسلامية (الطبعة الثانية؛ بيروت لبنان: دار الفارابي، 1979م)، الجزء الأول، ص. 13-17.

⁴ - محمد عبده، الإسلام والنصرانية، مصدر سابق، ص. 153-179.

قدمت دراسة الأستاذ " عبد الرازق " في " التمهيد " ¹ الذي خصص فيه صاحبه القسم الأول لنقد " مقالات الغربيين والإسلاميين في الفلسف الإسلامية " والقسم الثاني للمنهج البديل وتطبيقاته على هذه الفلسفة، لذلك كان رائد الدراسات الفلسفية العربية الإسلامية الحديثة. من خلال هذا الخطاب نحاول الإجابة عن السؤالين التاليين : ما هي الدوافع التي أدت إلى التآريخ للفلسفة العربية الإسلامية ؟ وما هي صورة الاستشراق في الخطاب الفلسفي النهضوي ؟ وهل استطاع هذا الخطاب أن يحقق استقلاليته المنهجية والمعرفية عن الاستشراق في التآريخ للفلسفة العربية الإسلامية ؟

أ- الآخر وهاجس الأصالة:

إن الذي دفع الخطاب الفلسفي النهضوي نحو تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية، أي البحث لهذه الفلسفة عن أصول وجذور عربية أو إسلامية خالصة، هو الآخر (الغرب) الذي أصبح يشكل تحدياً للذات العربية بادعاءاته وأطروحاته التي كثيراً ما كانت هي نفسها ادعاءات ومواقف الفقهاء والخطاب السلفي من الفلسفة العربية الإسلامية، لأنه سواء قال السلفيون أن الفلسفة " دخيلة " على الثقافة العربية الإسلامية، أو قال المستشرقون أن الفلسفة العربية الإسلامية فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية، فإن الدلالة والمعنى واحد. لذا كان على عبد الرازق أن يقوم بمهمتين : نقد الغربيين " من مستشرقين ومشتغلين بتآريخ الفلسفة " ²، ونقد الإسلاميين الذين أرخوا للفلسفة من جهة وتقديم منهج تاريخي بديل عن منهج الغربيين والإسلاميين الكلاسيكيين من جهة أخرى. إن الغربيين الذين تناولهم صاحب " التمهيد " هم من المؤرخين للفلسفة العربية الإسلامية منذ القرن التاسع عشر، وذلك لأن " مفكرو القرن الثامن عشر قد حاولوا أن يدخلوا في تاريخ الفلسفة وحدة وإطاراً ³ . واعتبار تاريخ الفلسفة والثقافة العالميتين هي نفسها تاريخ الفلسفة والثقافة الغربيةتين. أي بناء تاريخ الفلسفة انطلاقاً من

¹ - نستخدم كلمة التمهيد اختصاراً لعنوان كتاب تمهيد لتآريخ الفلسفة الإسلامية.

² - مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص. 3.

1 - Emile Bréhier, Histoire de la Philosophie, Tome 1.

نقلاً: عن المرجع السابق، ص. 3.

المركزية الأوروبية - الغربية. وهذا لم يشر إليه " عبد الرزاق " وإنما أشار إلى بعض الأخطاء التي وقع فيها "تيمان" الألماني (المتوفى سنة 1819) في كتابه "المختصر في تاريخ الفلسفة" معبرا عن رأي مؤرخي الفلسفة في الفلسفة الإسلامية في بداية القرن التاسع عشر¹. حيث رأى هذا المؤرخ أن العرب لم ينتجوا فلسفة نظرا للعوائق التالية:

- 1 - كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.
- 2 - حزب أهل السنة وهو حزب متمسك بالنصوص.
- 3 - أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانا مستبدا على عقولهم....
- 4 - ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام².

رد " عبد الرزاق " هذه المواقف من الفلسفة العربية الإسلامية إلى ما سماه "روح العصر الدينية" عند مؤرخي القرن التاسع عشر مؤكدا رأيه هذا برأي " فكتور كوزان " المؤرخ الفرنسي (المتوفى سنة 1847) الذي اعتبر الدين الإسلامي دون المسيحية التي أنتجت الحضارة الغربية الحديثة، كما يرد هذه المواقف إلى " روح العصر من ناحية التعصب الجنسي"³ التي مثلها " أرنست رينان " و"كرستيان لاسن " الذي شاركه في تقسيم البشر إلى ساميين وأريين، والقول بتفوق الجنس الأري في ميدان الفلسفة والفكر على الجنس السامي، وأن الفلسفة العربية ما هي إلا الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية. إنها أهم المآخذ التي تصدى لها " عبد الرزاق " معتمدا على آراء بعض الغربيين أمثال " غوستاف بوجا " الذي اختلف مع " رينان ". أي أنه جعل تقابلا بين آراء الغربيين الذين أرحوا للفلسفة العربية الإسلامية مؤيدا تلك الآراء التي تخلت عن تلك المآخذ التي سبق ذكرها، أي أنه قام بعملية عرض وانتقاء، قائلا في الأخير أن هذه الأطروحات الغربية قد

¹ - المرجع السابق، ص. 4.

² - المرجع السابق، ص. 5

للمزيد أنظر محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (الطبعة الأولى، بيروت-لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991م)، ص. 65.

³ - مصطفى عبد الرزاق، مرجع سابق، ص. 9.

تلاشت في أوائل القرن العشرين،¹ تلاشى القول بأن الفلسفة العربية الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى...² ولم يعد يعتبر الإسلام عند هؤلاء عائقاً أمام النظر العقلاني الحر " كما أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملاً كما بينه الأستاذ " هروتن " لما يسمي فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام. وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب الفلسفة خصوصاً في العهد الأخير الذي عنى فيه المستشرقون بدراسة التصوف³. ومما سبق يتبين أن صاحب "التمهيد" لم يكن قد توصل إلى بلورة رؤية واضحة عن الاستشراق حيث أنه عرض مواقف بعض المؤرخين الغربيين ولم ينعتهم بالمستشرقين رغم أنهم كذلك. أي أنه لم يستعمل مصطلح المستشرقين إلا مجازاً عند حديثه عن لمؤرخين الغربيين الذين اشتغلوا بالثقافة الشرقية بشكل عام، لم يعتبر لا "كوزان" ولا "زينان". الخ من المستشرقين رغم أنهم كبار أساتذة الاستشواق في أوروبا. إن ما كان يحركه هو تاصيل الفلسفة العربية الإسلامية لا الرد على المستشرقين أو حتى الغربيين لأن المسائل التي تحدث عنها في عرضه لأراء هؤلاء هي ما هو متعلق بالأصالة، أصالة الفلسفة في الإسلام⁴ لهذا نجده ينوه بما قام به الغربيون في التاريخ للفلسفة العربية الإسلامية⁵، إنه " لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها⁶. وبالتالي فإنه لم يخرج عن كونه كان يقدم إجابات عن أسئلة أو إشكاليات طرحها الآخر أمام الذات العربية. أي أنه كان خاضعاً لهيمنة الرؤية الاستشراقية لكونه كان يحاول الإجابة عن إشكالياتها. وكما استخدم في الرد على الغربيين الذين نفوا وجود فلسفة عربية إسلامية خالصة أراء غربية أخرى تثبت عكس ذلك، استخدم مع المؤرخين المسلمين القدماء التأويل، كقوله عن " صاعد الأندلسي " وصاعد مع قوله بأن العرب لم يمنحهم الله شيئاً من علم الفلسفة ولا هيأ طباعهم للعناية به، فإنه لم يبين لنا

¹ - المرجع السابق، ص. 25.

² - المرجع السابق، ص. 26 - 27.

³ - أنظر محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص. 66.

⁴ - أنظر مصطفى عبد الرزاق، مرجع سابق، ص. 27 - 28.

⁵ محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص. 67.

ما هي تلك الطبيعة التي تنبؤ عن الفلسفة¹ وقوله عن الشهرستاني الذي اعتبر التفكير الفلسفي بعيدا عن الطبيعة العربية التي تنزع إلى الروحانيات.² أما الشهرستاني فقد ميز الطبيعة العربية تمييزا يجعلها قريبة من النظر المجرد والمباحث الكلية التي هي بالفلسفة أشبه³ علما أن الروحانيات عند الشهرستاني هي الروحانيات ويختلف الأستاذ عبد الرزاق مع الأستاذ أحمد أمين⁴ الذي يرى أن الشهرستاني لاحظ كما " لاحظ بعض المستشرقين أن طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة، وليس في استطاعتها ذلك. مما يبين أنه كان يفكر في الأصالة والتأصيل لا في الاستشراق كروية ومنهج. ولیدعم تأويله لرأي الشهرستاني يعتمد رأي ابن خلدون حين يقول "أما خلدون لا يرى أن انصراف العرب عن الفلسفة إلا قليلا، كان لقصور في طبيعتهم، لكنه كان يحكم البداة البعيدة عن ممارسة الصناعات العلمية وغيرها، ثم بحكم اشتغالهم بالرياسة وتبوير الدولة والدفاع عنها واستغنائهم عن معالجة الصناعات حتى العملية منها التي تركوها للمروسين من الأعاجم⁵. إن ما كان بهم عبد الرزاق هو إثبات أن المسلمين غير عاجزين عن التفلسف أما تبعية اليونان فقد أكدها بالامستاد إلى الشهرستاني وابن خلدون نفسه، والمستشرق الفرنسي ماسينيون⁷، لأنهم يؤكدون استنتاجاته التي ترى أن التفكي والفلسفي عند المسلمين قد بدأ قبل انتقال الفلسفة اليونانية إلى العربية، والذي كان رائده محمد ابن إدريس الشافعي بصفته مؤسس علم أصول الفقه.

1 - مصطفى عبد الرزاق، المرجع السابق، ص. 35.

2 - الشهرستاني، الملل والنحل (القاهرة - مصر، سنة 1961م)، ص. 252 - 253.

3 - مصطفى عبد الرزاق، مرجع سابق، ص. 35.

4 - المرجع السابق، ص. 33.

5 - أحمد أمين، فجر الإسلام (ط8 مكتبة النهضة المصرية، سنة 1961)، ص. 41.

6 - مصطفى عبد الرزاق، مرجع سابق، ص. 37.

عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة (بيروت لبنان: دار الكتاب اللبناني، 1982م)، ص 1048 - 1051.

7 - مصطفى عبد الرزاق، مرجع سابق، ص. 38-41.

ابن خلدون، المصدر السابق، ص. 994-995.

ب- منهج التأصيل:

إن المنهج البديل الذي يقدمه " عبد الرازق " للمناهج التي أرخت للفلسفة العربية الإسلامية، هدفه تأصيل النظر العقلي في الإسلام لسد الفجوة بينه وبين معالمة بقوله " رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أنسب إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل، أن نخجل في نطاق البحث العلمي، من بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً¹ وعلى أساس التحديد تم الكشف عن بذوره النظر العقلي في الجدل الديني قبل ظهور الإسلام معتبراً إياه تفكيراً عقلياً في ما وراء الطبيعة والألوهية وكل ما يتصل بهما من مباحث مثل قدم العالم وحدثه والجن والملائكة والبعث... الخ²، بدون التمييز بين طبيعة التفكير الأسطوري والتفكير الفلسفي، أو العقل والأسطورة، لأن الهدف الوحيد هو الكشف عن أصول التفكير الفلسفي عند المسلمين قبل ترجمة الفلسفة اليونانية أو قبل تدخل العوامل الأجنبية وذلك لأجل الرد على منكري أصالة التفكير الفلسفي عند المسلمين من غربيين وإسلاميين لهذا ينتقل عبد الرازق إلى التحدث عن الاجتهاد كبداية للتفكير العقلي عند المسلمين الذي قام ونضج " في رعاية القرآن³ " والذي كان سبباً في نشوء المذاهب الفقهية التي أدت بدورها إلى نشوء " علم فلسفي " هو علم " أصول الفقه⁴ ". ومنه نشأ التصوف كأحد فروع التفكير الفلسفي علماً أنه لا يميز بين أنواع التصوف التي عرفت في الثقافة العربية الإسلامية، لذلك أرجع التصوف كظاهرة معرفية عرفت في كل الأديان والثقافات، إلى أصول الفقه كعلم تكاد تتميز به الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط. كما أرجع نشأة علم الكلام إلى هذا العلم. هكذا يشكل إلي غير مبال بمشكلة الخلافة التي كان لها دور أساسي في نشأة علم الكلام ويظهر ذلك في الانقسام التاريخي للفرق الإسلامية بعد " معركة

1 - مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص. 101.

2 - المرجع السابق، ص. 105.

3 - المرجع السابق، ص. 123.

4 - المرجع السابق، ص. 123.

صفيين" ومسألة مرتكب الكبيرة التي نشأت عن هذا الاختلاف السياسي حيث أصبحت: تحدد هوية الفرق من خلال الموقف من هذه المسألة، وكان من نتائج ذلك ظهور فرقة كلامية كبيرة كالمعتزلة على إثر موقف مسن مسألة مرتكب الكبيرة. كما أن وجود جماعات دينية غير إسلامية (يهود، نصارى، صابئة .. الخ) لعبت دورا لا يستهان به في نشأة هذا العلم. إن البداية بأصول الفقه تبين إلى أي مدى كان هاجس الأصالة يحرك الخطاب النهضوي خاصة عندما يتم إلحاق كل فروع الثقافة العربية الإسلامية به. وأن عملية البسء بأصول الفقه هذه أصبحت تقليدا لدى المفكرين العرب المشتغلين بالفلسفة رغم الاختلاف فيما بينهم من حيث الغاية الإيديولوجية والمعرفية لهذه البداية. ومنه يتبين أن الخطاب العربي المعاصر مازال محكوما بإشكالية الأصالة والمعاصرة التي وجهت الخطاب النهضوي. إن الخوض في عملية التأسيس دفعت "عبد الرزاق" إلى عرض آراء بعض المستشرقين الذين تحدثوا عن وجود عناصر فكرية أجنبية في الفقه الإسلامي، خاصة "كارادي فو" و"غولديهر" منتقدا هذا الرأي مقابل **آياه رأي** " بن خلدون " الذي يرى العكس. أي أن الرأي (الإجماع والقياس) قد نشأ نشأة إسلامية خالصة. أما ما يؤيده "عبد الرزاق" هو أن كلا من النظريتين متفتتان " على أن الرأي وجد بعد زمن النبوة حين لم تعد النصوص كافية لما يلزم الجماعة ...".¹ المهم في نظره هو أن لا تقصد عليه الآراء الترتيب الهرمي الذي جعله لفروع المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية. يصل المنهج التأصيلي إلى تقرير أن " الشافعي " أول فيلسوف في الإسلام، وذلك لما في كتابه " الرسالة" من تفكير فلسفي يحدده عبد الرزاق في ما يلي:

١ - " ... الاتجاه المنطقي إلى وضع الحدود والتعاريف أولا، ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد...."

٢ - " ... أسلوبه في الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه..."

^١ - المرجع السابق، ص. 132.

3 - "... مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام...¹ وهكذا يتم الخلط بين فروع الثقافة العربية الإسلامية من أجل تأصيلها. إن كل ما أنتجه الفكر الإسلامي يحتوي على التفكير الفلسفي، و² لمشتغلون بالفلسفة في ظل الإسلام من مسلمين وغير مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية³ ومنه يكون منهج "عبد الرزاق" ذا طابع تاريخي يقوم على رؤيتين إيديولوجيتين سلفية، وليبرالية وهي نفسها خاصية الخطاب النهضوي المحكوم بإشكالية الأصالة والمعاصرة التي عالجها أصحابها معالجة توفيقية، لذلك فإنه لم يجد مشكلا في اعتبار "الشافعي" فيلسوفا، وهذا موقف الاتجاه السلفي الذي اعتبر الفكر الفلسفي العربي الإسلامي الأصيل وبخالص هو أصول الفقه وعلم الكلام. وفي اعتبار كل ما أنتج ضمن الفكر الفلسفي الإسلامي هو فلسفة إسلامية حتى من طرف العناصر غير الإسلامية وهذا هو موقف الاتجاه الليبرالي³.

وهكذا فإن ما كان يهدف إليه الخطاب الفلسفي النهضوي هو تحقيق التواصل التاريخي والأصالة في الفكر الفلسفي الإسلامي متأثرا في ذلك بما قام به المؤرخون الغربيون في الفلسفة الأوروبية وذلك بإدخال "الوحدة والاطراد" على هذه الفلسفة، لكن لم يتحقق هذا إلا على حساب هذه الفلسفة، أي على حساب الأسس الإيستمولوجية التي يقوم عليها كل من أصول الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة. إن اعتبار هذه الفروع المعرفية المختلفة فرعا واحدا، أي حصر هذه الفروع كلها في الفلسفة هو نفي الخصوصية عن كل منها وفي الوقت نفسه عن الفلسفة. صحيح أن هناك نوعا من التقارب بين هذه الأنظمة المعرفية المختلفة (أصول الفقه، علم الكلام، التصوف، الفلسفة) من ناحية وجودها التاريخي في ثقافة واحدة هي الثقافة العربية الإسلامية، لكن هذا التقارب لم يصل إلى حد التداخل بين هذه الأنظمة المعرفية كما أراد أن يبين ذلك "عبد الرزاق"، وليس إلى حد القول أنها

¹ - المرجع السابق، ص. 245.

² - المرجع السابق، ص. 19 - 20.

³ أنظر حسين مروة، الفرعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص. 82.

"مبادئ، بل قطاعات أو جزر فكرية، لا يربط بينها رابطة لا على المستوى الألفي البنوي، ولا على المستوى العمودي، التاريخي..."¹ كما يرى ذلك الجابري.

إن انطلاق "عبد الرزاق" من رؤيته الإيديولوجية التوفيقية المؤسسة لمنهجه "التاريخي" التأسيلي لم يصل إلى مستوى وعي الخطاب الإستشراقي وتجاوزه منهجا ورؤية. وإنما كثيرا ما سقط في نفس أطروحاته، كالقول بأن أصول الفقه وعلم الكلام تعتبر تفكيراً فلسفياً إسلامياً وذلك لأن منهجه هو في الأصل المنهج التاريخي الذي استخدمه المؤرخون الغربيون في القرن التاسع عشر في مجال الفلسفة، من أجل إضفاء الوحدة والاطراد على هذه الفلسفة انطلاقاً من المركزية الأوروبية. وعندما سحب "عبد الرزاق" هذا المنهج على الفلسفة العربية الإسلامية وجد نفسه يلغي خصوصيتها من أجل تحقيق أصالتها، وقد تبين ذلك بوضوح أكثر في الخطاب السلفي و الخطاب الليبرالي اللذين يشكلان امتداداً للخطاب النهضوي المتناقض.

2- الخطاب السلفي

إن هاجس البحث عن الأصالة الضائعة دفع بعض المؤرخين السلفيين إلى رفض التاريخ الغربي الاستشراقي للفكر العربي الإسلامي وإلى محاولة تكوين منهج أصيل يبحث عن أصالة الفلسفة العربية. فإلى أي مدى استطاع الخطاب السلفي تحقيق الوعي بالذات وبالأخر؟ وهل حقق استقلاليته عن الآخر (الاستشراق)، رؤية ومنهجاً؟

أ- مركزية أم تاصيل؟

يتساءل المؤرخ السلفي "هل ثمة منهج نستطيع بواسطته إذن أن نحدد أصالة الفكر الإسلامي الفلسفي؟ (...) وهو الطابع الأساسي المميز لهذه الأمة، أو للحضارة الإسلامية الحقيقية، أي الطابع الذي يعبر عن جوهرها

¹ - محمد عابد الجابري، للمرجع السابق، ص. 69.

الحقيقي؟¹ في البحث عن الأصالة يتكرر "النشر" على الباحثين المسلمين والغربيين المحدثين قولهم أن "الفلسفة الإسلامية" هي فلسفة الفلاسفة المسلمين واعتبارها متميزة عن الفلسفة اليونانية لاعتمادهم المنهج المقارن والتاريخي، ويميز من بين هؤلاء الباحثين، الأستاذ "مصطفى عبد الرزاق" الذي التمس منشأ التفكير الفلسفي عند المسلمين قبل اتصالهم بالفلسفة اليونانية. وبالتالي قد وجه الأنظار إلى الفكر الفلسفي الإسلامي "الخالص" والمميز للحضارة الإسلامية أي علم أصول الفقه وعلم الكلام، لكنه اعتبر "فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان، فلسفة إسلامية، فيها أصالة وإبداع، وفي هذا مجافاة للبحث العلمي، الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون الفكر الإسلامي في شيء"². وهنا يتم الاختلاف بين الخطاب النهضوي والخطاب السلفي، لأن هذا الأخير اعتبر الفلسفة العربية الإسلامية مجرد ترجمة وشرح للفلسفة اليونانية، أما التفكير الفلسفي الإسلامي الحقيقي هو علم أصول الفقه وعلم الكلام، لأن "الفلسفة الإسلامية... فلسفة أرسطو طالسوية مروجية بالأفلاطونية المحدثنة أحياناً وبالأفلاطونية أحياناً أخرى"³. أو هي توفيق بين المذاهب اليونانية والإسلام، تعتمد منهاجاً تنسيقياً، مما أدى إلى تشويه ونقص في الفلسفة اليونانية والإسلام. أي أن الفلسفة العربية الإسلامية في نظره مجرد تلفيق، كما أن التصوف الفلسفي مجرد خلط بين التفكير اليوناني في شكله الأفلاطوني المحدث، والهرمسية، والغنوصية الفارسية والهندية، وبعض من أفكار اليهودية والمسيحية أما التصوف السني فهو التصوف الإسلامي الحقيقي الذي يعتمد على القرآن والسنة، وأدى إلى بناء علم الأخلاق في الإسلام، لذلك يسمى أصحابه "بصوفية الإسلام"⁴. وهكذا يكرس "النشر" الأطروحات الفقهية المترتبة والأشعرية منهلاً على الخصوص من جهة، والأطروحات الاستشراقية من جهة أخرى. لقد وضع "النشر" نفسه في صميم الخطاب

¹ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (ط4: القاهرة: دار المعارف، 1966م)، الجزء الأول، ص ص. 20 - 21.

² - المرجع السابق، ص. 22.

³ - المرجع السابق، ص. 22.

⁴ - المرجع السابق، ص. 23.

السلفي. الذي حاول أن يجد له تبريرا نظريا وفلسفيا من خلال التبرخ
 للفلسفة العربية الإسلامية، مركزا على عنصر الرفض للفلسفة من قبل
 بعض المسلمين الأوائل باعتبارها تعارض الدين الإسلامي خاصة "حين
 يكون المذهب الأشعري ممثلا للإسلام، قام رجال الأشاعرة العظماء -
 كالباقلائي وإمام الحرمين وغيرهما بجدال الفلاسفة وبلغ النقاش ذروته حين
 أعلن الغزالي تكفير " فلاسفة الإسلام " أنفسهم باسم الإسلام¹. يرجع هذا
 الخلاف الذي وقف فيه موقف الأشاعرة إلى اختلاف طبيعة الإسلام الذي
 وضع ميثاقز قاه وضعا نهائيا والمختلفة عن الميثاقيزيقا اليونانية وبالتالي
 للفلسفة العربية الإسلامية التابعة لها. أما الباحثون العرب والمستشرقون
 الذين قالوا باختلاف الفلسفة العربية الإسلامية عن الفلسفة اليونانية فهم
 بعيدون عن الحقيقة العلمية. ومن الذين وفقوا في الوصول إلى الحقيقة في
 هذه المسألة الفيلسوف الفرنسي "أرست رينان" حين اعتبر العقلية السامية
 عاجزة عن الإبداع الفلسفي فطريا، وقدرتها الوحيدة على الإبداع تكمن في
 مسألة واحدة هي " التوحيد"². ومن هذا الاتفاق مع "رينان" يستنتج " الأستاذ
 النشار " أن الفلسفة الحقّة في الإسلام هي علم أصول الفقه وعلم الكلام
 خاصة أن معظم الفلاسفة " الإسلاميين المشائين " من أصل آري. لقد تبني
 رؤية "رينان" العنصرية من أجل إثبات الخصوصية الحضارية للمسلمين،
 ووافق المستشرق " لاييه " في قوله أن المسلمين لم ينتجوا فلسفة وأن العوب
 يتجهون في تفكيرهم إلى الماضي. وأيد " غوتيه " في نفس الرأي الذي أكدّه
 باستنتاجاته حول العقلية العربية السامية التي ليست لها قدرة على الإبداع
 الفلسفي لكونها عقلية صحراوية تنتقل من الحرارة القاسية إلى البرودة
 القاسية. أي من النقيض إلى النقيض أو من الضد إلى الضد، لا يوجد هناك
 وسائط يقف عندها العقل " ولم يحاول العربي على الإطلاق أن يبحث
 المسائل بتلك النظرة الموفقة المقارنة فيضعها في وحدة متناسقة"³ وبالتالي
 ليست له قدرة على التحليل والتركيب لأنه عقل تجزئي مختلف عن العقل
 الآري التنسيقي المبدع والعقلاني. ويخطئ "غوتيه" في نظر " الأستاذ النشار

¹ - المرجع السابق، ص. 24.

² - المرجع السابق، ص. 25.

³ - المرجع السابق، ص. 28.

" نفس الخطأ الذي وقع فيه " رينان " حين اعتبر فلاسفة الإسلام (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد... الخ) ممثلين للجنس العربي ونحن نعلم أن ابن سينا أكبر هؤلاء الفلاسفة أري¹ وهكذا يتبين بكل وضوح أن الخطاب السلفي يؤكد على كل المواقف الاستشراقية العنصرية التي يعتقد أنها تحقق الخصوصية وبالتالي فهو يؤكد على المركزية الأوروبية ويكون مركزية إسلامية.

ب- أسلمة الاستشراق:

ما هي الأسباب أو العوامل التي أدت بمفكر عربي إلى تبني أطروحات الاستشراق؟ إن هذه الأسباب والعوامل ترجع إلى الرؤية والمنهج اللذين ارتكز عليهما الخطاب السلفي. أما الرؤية فهي رؤية إيديولوجية أشعرية² ماهوية، هدفها البحث عن ماهية أو هوية الذات مقابل جوهر أو هوية الآخر، وبالتالي تكريس ثنائية الشرق/ الغرب، المؤمن/ الكافر، الأصل/ الدخيل... الخ، وهي نفسها ميتافيزيقا الاستشراق التي اتضحت معالمها مع أطروحات المستشرقين. على أساس هذه الميتافيزيقا قامت المركزية الأوروبية، لذا فإن ما يريد القيام به صاحب " نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام " هو بناء مركزية إسلامية، سواء بوعي أو بدون وعي، وهكذا فإذا كان للغرب العقل والعقلانية، فإن للشرق اللاعقلانية، ويؤكد على ذلك معتمداً على الاستشراق بقوله " رينان نفسه يعترف بعقيدة المسلمين وأصالتهم في علم الكلام "³. أما المنهج فهو منهج قياسي آلياته هي إلحاق الحاضر بالماضي، وهذا ما أدى إلى التأكيد على مواقف السلف من الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية الإسلامية، وإلحاق هذه الأخيرة قياساً بالفلسفة اليونانية دون أي اعتبار للحقل الثقافي أو المرحلة التاريخية للفلسفتين اليونانية والعربية الإسلامية، وهذا نفسه ما قام به الاستشراق. إن قصور العقل العربي الإسلامي لا يرجع إلى قصور ذاتي، لأنه أبدع في مجال الروحانيات، بل يعود إلى " قصور العقل الإنساني عن التوصل إلى " الشيء في ذاته " إلى

¹ - المرجع السابق، ص. 28.

² - أنظر حسين مروة، المرجع السابق، ص. 81.

³ - علي سامي النشار، مرجع سابق، ص. 29.

الكنه، إلى " الماهية " . وهذا ما عبر عنه علماء السلف في جملة مواضيع، مستدين في هذا إلى أخبار عن النبي وعن الصحابة والسلف تثبت هذا إثباتاً تاماً، وتدل دلالة واضحة على ما كان يخلج في نفوسهم من خوف شديد تجاه الميل نحو البحث في ما بعد الطبيعة³⁴ . هكذا يجد الخطاب السلفي للخطاب الإستشراقي العنصري مبرراً ايديولوجياً دينياً رغم أنه يعتقد باختلافه عنه، وإلا كيف نفسر قوله " إن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقريّة الشخصية اليونانية، أو عمل الذات اليونانية³⁵ وفي نفس الوقت يعتبر العقل الإنساني قاصراً مما يبين أن منطق الخطاب السلفي قياسي، لهذا يكون قصور العقل الإنساني هو قصور العقل الإسلامي. لقد حصر الخطاب السلفي الفلسفة والتفكير الفلسفي في الميتافيزيقا فقط، لذلك فإن الفلسفة العربية الإسلامية ليست عربية أو إسلامية، مادام أن للعرب والمسلمين ميتافيزيقا خاصة هي علم الكلام. أما أصول الفقه فهو التفكير المنطقي الجديد الذي كشف عن المنهج التحريبي الذي عرفته أوروبا فيما بعد، وبالتالي فإن كل محاولة لإعادة بناء الميتافيزيقا على أساس عقلاني محاولة فاشلة لأن الإسلام يعتمد رأي الجماعة ويقوم على الإجماع. أما ما بعد الميتافيزيقا اليونانية فهي نتاج الذات اليونانية أو العبقريّة الشخصية اليونانية التي تعتمد الرؤية الشخصية، هذا ما يفسر " مهاجمة فقهاء المسلمين للفلسفة اليونانية³⁶ ومن هنا يجد موقف "النشر" وموقف المستشرقين أصالته وتبريره في إنكار أصالة الفلسفة العربية الإسلامية. إن هذه العودة إلى الماضي لرفض الحاضر لدى الخطاب السلفي تعود إلى منهجه الانتقائي القياسي الذي يسعى دائماً إلى إثبات الذات، وبما أن الذات المعاصرة مهزومة وتعاني مرارة الحاضر، يجب إبراز الذات المنتصرة، ذات الماضي وبالتالي يتم رفض الحاضر ورفض الغرب، بوصفه مرآة عاكسة للذات المعاصرة المهزومة. ومنه يجد نفسه هذا الخطاب في أحضان المركزية الأوروبية التي تنفي كل أشكال العقلانية عن الثقافة العربية الإسلامية، مؤكداً أنه " لم تكن لنا بالأمس حاجة إلى الفلسفة اليونانية، وإذن لسنا اليوم في حاجة إلى فكر خلفاء اليونان...

¹ - المرجع السابق، ص. 33 - 34.

² - المرجع السابق، ص. 34.

³ - المرجع السابق، ص. 41.

والفلسفة الإسلامية الحقبة هي فلسفة الإسلام - لا الفلسفة الوافدة على الإسلام... إن التاريخ تاريخنا نحن وأما الباقي فجاهلية¹. ويعبر عن هذا الموقف سلفي آخر عندما اعتبر مفكري " النهضة " العربية الحديثة أتباعا للغرب، ومحاولات " محمد علي " التجديدية محاولة تغريب ويؤيد موقف سلفه من محمد علي بقوله " لم يكن لهؤلاء. إذن في ظل حكومة محمد علي مكان ولا كان ثمة مكان لأمثال عمر مكرم أو الجبرتي ممن تصدوا بالمعارضة الإيجابية لطغيانه ... أو نددوا بانفتاحه الكامل على الغرب وتأثيراته.... وإنما فسحت مجالات النشاط لنمط جديد من المشايخ - أشهرهم رفاعة الطهطاوي...². إن كل " نهضة " لا تكرر الماضي ولا تلغي الآخر هي " نهضة " تابعة وغير أصيلة، حيث أن الخطاب السلفي في رفضه وإقصائه للآخر تثبت للأصالة والخصوصية وتميز للذات. غير أن هذه العملية التي يقوم بها هي ذاتها تثبت للآخر الذي يشكل وما زال يشكل هاجسا له من حيث هو الفعل الذي دفعه إلى رد الفعل ولأنه يشكل تحديا وجوديا وحضاريا لا يمكن التخلص منه بمجرد إبعاده، والرجوع إلى الماضي بشكل تكوسي وإنهاري. وإذا كان الخطاب السلفي يعبر عن الرؤية الانهيارية بالسلف كرد فعل على التحدي الغربي، فما هو موقف الخطاب الليبرالي من الاستشراق وبالتالي التراث والثقافة الغربية ؟

3- الخطاب الليبرالي:

يمتد الخطاب الليبرالي العربي في الخطاب النهضوي العربي منذ القرن التاسع عشر لدى " فرح أنطون وقاسم أمين وغيرهم من المثقفين العرب

1 - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (الطبعة الثالثة؛ بيروت: دار الطليعة، 1988م)، ص. 146.

2 - حسين أحمد أمين، نيل المعلم الحزين ودراسات إسلامية أخرى (سلسلة التضام: الجزائر: مؤلف للنشر، 1990م)، ص. 139.

الذين جعلوا من أفكار التنوير الغربية والنموذج الغربي مرجعية فكرية لهم^١، حيث كانت أفكارهم محاولات للتوفيق بين التراث العربي الإسلامي والنموذج الغربي خاصة لدى المسلمين منهم. أما ظهور هذا الخطاب لأول مرة في الفلسفة فكان مع "إبراهيم مذكور" في كتابه التاريخي "في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق"^٢ الذي حاول فيه تجاوز كل من الخطاب السلفي والخطاب الاستشراقي وهذا ما نحاول القيام بالكشف عنه. أي الكشف عن عملية التجاوز هذه، هل تمت فعلاً، أم كان "صاحب المنهج وتطبيقه" مجرد مثل للمنهجية الاستشراقية في الفكر العربي؟

أ- عقلنة الاستشراق:

يحاول الخطاب الليبرالي التاريخ للفلسفة العربية الإسلامية انطلاقاً من وضع منهج تاريخي ومقارن "من أجل إدماج هذه الأخيرة في تاريخ الفلسفة العام الذي يبدأ في نظره مع اليونان ثم اللاتين والمسلمين في القرون الوسطى وانتهاء بالأوروبيين في العصر الحديث والمعاصر، وهذا من أجل الرد على بعض الغربيين الذين أنكروا على الفلسفة العربية الإسلامية أصالتها بقولهم "إن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق، وأنها تبعا لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة... في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية وقد صانعت ذخائر الفنون والأدب وبعثت العلوم بعثاً قوياً، ومهدت للفلسفة الحديثة وغنتها"^٣. أي أن محاولة الخطاب الليبرالي لتاريخ للفلسفة العربية الإسلامية سقطت في الرؤية الإيديولوجية القائمة على رد الفعل المتجه إلى البحث عن الأصالة والخصوصية التي أطرت الخطاب السلفي، لكنه اختلف عن هذا الأخير باعتبار الفلسفة العربية الإسلامية، فلسفة من إنتاج وإبداع العرب

^١ - أنظر هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب (الطبعة الثالثة؛ بيروت: دار النهار للنشر، 1981) الفصل الخامس: الإيديولوجية الاجتماعية للمثقفين المسيحيين والفصل السادس: بروز العلمانيين المسلمين من ص 76 إلى 103.

^٢ - إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق (الطبعة الثانية؛ القاهرة: دار المعارف، 1986).

^٣ - المرجع السابق ص. 15.

والمسلمين، ناكرا المواقف العنصرية الرينانية التي " كانت دعوى القبر التاسع عشر الشائعة ¹ ". معتبرا أن الإسلام قد شجع التفكير الحر وظهر ذلك في اختلاف الآراء والمذاهب وتلمذ المسلمين على يد النساطرة واليعاقبة واليهود والصابئة لذلك قال " فانا أميل لتسمية هذه الدراسات " فلسفة إسلامية " لاعتبار واحد هو أن الإسلام ليس ديناً فقط، بل هو دين وحضارة ²، كما كان لهذه الفلسفة مشاكلها وظروفها التي أحاطت بها، لهذا كانت غايتها هي التوفيق بين العقيدة والحكمة بين الفلسفة والدين ³، وهي كما يبدو فلسفة " دينية روحية " ⁴، لذلك فإن التفكير الفلسفي في الإسلام لا يمكن حصره في ما كتبه الفلاسفة وإنما يجب مده إلى بعض الدراسات العلمية والكلامية والصوفية والأصولية لأن " البحوث الكلامية والصوفية لا تقل دقة وعمقا عن مذاهب المشائين ونظرياتهم، وقد التقت وجها لوجه مع فلسفة أرسطو وكان بينهما صراع ونضال، ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الإسلامي الخاصة ⁴، أي أن ما يميز التفكير الفلسفي عند المسلمين هو علم الكلام والتصوف، لأنهما يختلفان عن فلسفة أرسطو وتلامذته من المشائين العرب، وهكذا بعد أن كان علم الكلام لدى الأستاذ الشار أصبح علم الكلام والتصوف لدى الأستاذ مذكور يمثلان أصالة التفكير الفلسفي عند المسلمين. هذا ليس ردا على الطاعنين المتحاملين والمشككين في الفلسفة العربية الإسلامية من الغربيين فحسب بل كذلك على " بعض الباحثين ⁵ العرب الذين أخذوا بهذه الرؤية ومن بينهم " الأستاذ عبد الرحمان بدوي " الذي يوى " أن المحاولة التي حاولتها روح الحضارة الإسلامية من أجل معارضة النتائج اليوناني قد انتهت بالإخفاق والفشل الذريع ⁶ ". ويقصد بذلك الفلسفة

1 - المرجع السابق ص. 16-17.

2 - المرجع السابق ص. 19.

3 - المرجع السابق ص. 21.

4 - المرجع السابق ص. 21.

5 - المرجع السابق ص. 9.

6 - عبد الرحمان بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (ط14 بيروت: دار القلم) ص. (5) من التصدير. علما أن الطبعة الأولى لهذا الكتاب كانت سنة 1940 أي

العربية، مما أدى بالخطاب الليبرالي إلى التأكيد على وجود فلسفة إسلامية ومهما كانت طبيعتها، حتى لو كانت كما سبق أن اعتبرها المستشرقون فلسفة لاهوتية أو روحية، وهذا ما يراه كذلك الخطاب السلفي. أي أن ما يعارضه الأستاذ "مذكور" هو نفي وجود فلسفة إسلامية لذا فهو يرجع الفضل للمستشرقين في نشر الثقافة العربية الإسلامية "ورسم المنهج... فمنهج المختص في الأدب واللغة والمعروف ببحوثه الفقهية والتشريعة أو الصوفية أو الكلامية أو العلمية والفلسفية، وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ دائرة المعارف الإسلامية التي.. تعد بحق المرجع الأول الذي لا يستغني عنه اليوم باحث في الدراسات الإسلامية"¹. إن الذين يتعرض لهم "مذكور" بالنقد ليس المستشرقين أو الاستمراق كروية ومنهج، وإنما بعض الآراء العنصرية فقط التي يبحث لها عن تبرير كادعائه، أن هذه الآراء نتجت عن عدم إلمام هؤلاء باللغة العربية، واعتمدوا على بعض المصادر اللاتينية التي نقلت صورة مشوهة عن الثقافة العربية الإسلامية. رغم أن معظم المستشرقين يتقنون اللغة العربية² وبعد تبرير الدراسات العربية والتتويه بالمستشرقين يقترح منهاجاً في دراسة الفلسفة العربية الإسلامية التي لم تأخذ حقها في الدراسة رغم المجهودات التي قام بها المستشرقون، لهذا "لا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني"³ وما يقوم به المنهج التاريخي هو إدماج هذه الحلقة المفقودة في الفكر الإنساني بعد الكشف عنها ومن خلال العودة إلى الماضي من أجل وضع هذه الفلسفة في مكانها الطبيعي، كما يتم الاعتماد كذلك على المنهج المقارن، وهو المقابلة بين الأشخاص والآراء وتوضيح الشبه والاختلاف، وللقوام بذلك يؤكد الخطاب الليبرالي على إتمام ما قام به المستشرقون بالوقوف "إلى جانبهم إن لم نتقدمهم"⁴. إن المنهج التاريخي في مفهوم الأستاذ مذكور هو الحياة الذاتية للفيلسوف والوسط

بسبع سنوات قبل الطبعة الأولى لكتاب "في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق" سنة 1947.

انظر: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص. 148.

¹ - إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص. 26.

² - انظر: حسين مزوء المرجع السابق، ص. 84.

³ - إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص. 27.

⁴ - المرجع السابق، ص. 29.

الاجتماعي الذي عاش فيه، لذلك كان " الفارابي " متصوفاً وأول من أنشأ نظرية صوفية أثرت على من جاء بعده من الفلاسفة المسلمين، وهذا نظراً لميله ونزوعه للزهد والوحدة والتكشف والخلوة ومعاصرته لكبار المتصوفة أمثال " المثبلي " و" الحلاج " و" الجنيد " وتأثره بالأفلاطونية المحدثة. كما كان تأثر " ابن سينا " بالفارابي هو الذي جعل منه متصوفاً، وقد كان يميل إلى متصوفة القرن العاشر الميلادي من أستاذه، وكذلك الشأن بالنسبة إلى " الغزالي " الذي وضع أسس التصوف السني رغم رفضه " لنظرية الاتحاد الحلاجية في كتاب "الأحياء" ... [١] أنه يميل إليها ويقول شيئاً يشابهها تمام المشابهة في كتاب "مشكاة الأنوار" ^١ وهكذا جعل الأستاذ مذكور من الفلسفة العربية الإسلامية فلسفة صوفية من أجل إثبات أصالتها وخصوصياتها، والرد على من قال أنها نسخة من الفلسفة اليونانية بحجة أن العالم الإسلامي استطاع " أن يكون لنفسه فلسفة تتماشى مع أصوله الدينية والاجتماعية في الحياة الذاتية للمتصوفة الذين عاصروهم " الفارابي " و" ابن سينا " وتأثروا بهم. ^٢ لقد أراد الاستشراق للفلسفة العربية الإسلامية أن تكون فلسفة اللاعقل وهي الرؤية نفسها التي تبناها مذكور، بعد أن حذف منها الجانب العنصري وبسط عليها الشرعية التاريخية القائمة على المركزية الأوروبية وهكذا يكون قد " عقلن " الاستشراق.

ب- أسس الاستشراق:

لقد وصل الخطاب الليبرالي إلى التأكيد على تاريخانية الفلسفة الغربية بتقويته لخط الاستمرارية فيها الذي رسمه المؤرخون الغربيون انطلاقاً من المركزية الأوروبية إلى تحديد بداية التفكير الفلسفي في اليونان القديمة ثم الفلسفة المدرسية الوسيطية والفلسفة الحديثة والمعاصرة، أما بقية الفلسفات غير الأوروبية فمجرد هوامش أو محاكاة للفلسفة الأوروبية. عن تاريخ الفكر الإنساني لم يبدأ مع بداية النظر العقلي لدى المسلمين بدأ - كفلسفة على الأقل - لدى اليونان، إذن فمناضي الفلسفة

^١ - المرجع السابق، ص. 63.

^٢ - انظر : حسين مروة، المرجع السابق، ص. 86.

الإسلامية هو ماضي كل فلسفة، أي الفلسفة اليونانية، ومستقبلها مستقبل كل فلسفة سبقت الفلسفة الأوروبية الحديثة.¹ اعتمادا على هذه الرؤية تم ربط الفلسفة العربية الإسلامية بالفلسفة اليونانية من خلال اعتبار الفارابي وابن سينا وابن رشد... الخ فلاسفة مشائين، تلاميذ وشراح لأرسطو، وربط هذه الفلسفة بالفلسفة الأوروبية الحديثة، من خلال تأثير "ديكارت" في شكه بشك الغزالي وتشابه الكوجيتو بالرجل المعلق في الفضاء لدى ابن سينا. لذلك فإن الفلسفة العربية الإسلامية تقابل الفلسفة السكولائية في القرون الوسطى "هاتين الفلسفتين - مضافا إليهما الدراسات اليهودية - يتكون تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى"² هكذا أصبحت الفلسفة العربية الإسلامية كفلسفة متميزة بعقلانياتها مماثلة للفلسفة السكولائية من حيث هي "فلسفة إسلامية" أو اسكولائية "إسلامية"³، وكل ذلك على حساب أصالتها وتاريخيتها. إن هاجس الخصوصية والأصالة جعل الخطاب الليبرالي يختار الجوانب اللاعقلانية على حساب الجوانب العقلانية في الفلسفة العربية الإسلامية، نظرية السعادة والاتصال، نظرية النبوة، وخطوب النفس عند ابن سينا، وهذا ما يؤكد مفكر ليبرالي آخر بقوله إن "النزعة الروحية تحكمت بالفكر العربي في العصور الوسطى... واقتربت بالحمية اللاهوتية حتى باتت من مقومات هذا الفكر العضوية، والواقع أن هذه النزعة مازالت تتحكم بجوانب عدة من الفكر العربي حتى يومنا هذا، وهو ما يمكن دعوته "بأوسطية"⁴ الفكر العربي.⁵

لقد استلهم كل من "مذكور" و"عبد الرازق" مشروعهما التاريخي من كتاب تاريخ الفلسفة لإميل برهيه، الذي يصدر في تاريخه للفلسفة عن المركزية الأوروبية معتقدا أن الفلسفة هي قراءة لتاريخها وبالتالي فسين

1 - انظر: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص. 149.

2 - إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص. 22.

3 - المرجع السابق، ص. 21-22.

4 - "أوسطية" تعني النزعة الخاصة بفكر وثقافات القرون الوسطى.

5 - ماجد فخري، "الإسلامية والحداثة في الوطن العربي اليوم"، التمسك بالعروة الوثقى (العدد 2، مركز دراسات الوحدة العربية، 1978) ص. 89.

الفلسفة العربية الإسلامية مجرد قراءة للفلسفة اليونانية. في هذا الكتاب الذي يتكون من سبعة أجزاء، ويتضمن ألفين وخمسمائة صفحة وثلاثة آلاف فيلسوف ومفكر يخصص صاحبه ثلاثة عشر صفحة لعلم السلام والفلسفة العربية الإسلامية تحت عنوان "الفلسفة في الشرق" مضافاً إليها "الفلسفة اليهودية" و"الفلسفة البيزنطية". إن هذا العنوان - "الفلسفة في الشرق" وليس الفلسفة الشرقية - ذو مغزى من حيث أنه يؤدي إلى الفكرة القائلة أن الفلسفة نشأت مع اليونان ولم تنشأ في الشرق القديم، وأنها انتقلت إلى الشرق من خلال تأثير أرسطو والأفلاطونية المحدثة على الفلاسفة المسلمين¹ وكان هذا العنوان الثاني الذي خصصه "برهيه" بعد "المتكلمون المسلمون" لإحالة كل الفلسفة والفلسفة العرب إلى أرسطو وأفلاطون، وبالتالي فإنه لا يمكن اعتبار هؤلاء فلاسفة، لذلك فهو يضع المصطلح بين مزدوجتين. ورغم ذلك في نظره فإنهم ليسوا ساميين، وليسوا فلاسفة لأنهم مسلمون "وجدوا شطراً من مناهجهم ومن موضوعات تأملهم إما في الكتب اليونانية، التي نقلها النصاريون، القاطنون في آسيا الصغرى وقارس إلى السريانية والعربية منذ القرن السادس، وإما في المأثورات المزدكية التي كانت لا تزال حية في فارس، بكل ما يخالفها من فكر الهند (روحانية الصوفيون)"² عن منهجية التاريخ الغربي التي وضع معالمها فلاسفة ومؤرخو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذين أنتجوا الاستشراق لأنهم أرادوا إدخال الوحدة والاستمرارية على الفكر الغربي الذي جعلوه تاريخاً للفكر الإنساني، لذلك كان هدف المنهج التاريخي والفيلولوجي دائماً البحث عن أصول الأفكار والنظريات في الفكر الأوروبي. وهذا ما نجده عند "مدكور" كذلك من خلال مقارنته للفلاسفة المسلمين مع الفلاسفة اليونانيين أو الفلاسفة الأوروبيين المحدثين، حيث يرى أن الفلسفة العربية مجرد جسر مرت عليه الفلسفة اليونانية إلى الغرب الحديث وهو بذلك يؤكد أطروحات الاستشراق.

(نهاية القسم الأول)

¹ - إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي (الطبعة العربية الأولى: بيروت: دار الطليعة، 1983)، الجزء الثاني: العصر الوسيط والنهضة، ص. 115.

² - المرجع السابق، ص. 119.

³ - المرجع السابق، ص. 116.

بن مزيان بن شرقي

إشكالية تجديد الوعي التاريخي العربي قراءة في فكر عبد الله العروبي

1- من الأدلوجة إلى الخطاب التاريخي

ينطلق "العروبي" من وضع الإيديولوجية العربية في إطار عام للخطاب العربي منذ ما يسمى "بالنهضة العربية" إذ يبدو هذا الأخير - الخطاب العربي - أدلوجة تبرر وصعاً قائماً، وتاريخاً يختلف عن التاريخ العربي حيث تتجسد، هذه "الأدلوجة" في ثلاثة مراحل/ صور للوعي العربي، وهي "الشيخ"، و"السياسي"، و"التقني" ممثلة في شخصية "محمد عبده"، و"لطفى السيد"، و"سلامة موسى". إن كل صورة / شكل له خطاب يتميز به عن الآخر، والذي يشكل البنية المرجعية والمعرفية لحامله، إذ أن الشيخ يحتفظ بالتعارض بين الغرب والشرق في إطار التعارض بين المسيحية والإسلام. وهو يكمل تقليداً قديماً بلغ عمره اثني عشر قرناً... ومع ذلك يتوهم بأن المجابهة القديمة هي التي تستمر¹. إذا كان هذا التعارض أساساً لبنية الخطاب عند "الشيخ" فإن رجل السياسة يضع من بنية التعارض أي مع الغرب نموذجاً له أو بنية للإيديولوجية، وذلك انطلاقاً من معرفة تامة بتاريخ ومنجزات الغرب، فهو يدرس التاريخ الغربي في ذاته وليس على نحو مقاطع مجزأة² كما يفعل "الشيخ" لغرض الوصول إلى أساس التعارض بينه وبين الغرب / المسيحي. لذا فإن تمثل الغرب كنموذج يظهر أكثر وضوحاً لدى "السياسي"، وذلك في مطالبته بتمثل الديمقراطية كحل للمشاكل

¹ - عبد الله العروبي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني (ط1)؛ بيروت:

دار الحقيقة، 1970م)، ص. 45.

² - المصدر السابق، ص. 49.

التي يحياها العرب وهو في ذلك ينقد النظام التركي للمطالبة بالحرية الفردية أي دستور وانتخابات وحياء برلمانية. أما النموذج الثالث في نظر " العروى " فهو الذي يأخذ بالمنجزات العلمية/ التقنية، وهو ما يسميه " العروى " بـ" التقني " والذي يضع من اليابان أنموذجا لخطابه، وتعبيرا صادقا في نظره عن قوة التحدي للواقع، إذ لا يوجد في نظر " التقني " - أي التكنوقراطي -، "دين أكثر بعدا عن ديانة التوحيد الرصينة، وتاريخ أكثر دموية وشعب كان أكثر خضوعا للاستعباد مما نجد¹ عند اليابانيين. وهو في ذلك يماثل عن غير وعي بين أزمة العالم العربي، وبين اليابان، لذا يبقى الأنموذج الياباني، ونبتلي العلمية والتقنية سبيلا في رأيه للخروج من أزمة الواقع العربي. رغم هذا فإن الأنموذج الذي يلقي صدى في نظر العروى عند العرب وفي الحقل الثقافي والسياسي العربي يبقى هو الأنموذج " السياسي الليبرالي " يقبله لا لشيء سوى " لأن الشيخ غامض جدا، وداعية التقنية مفرط الادعاء². لذا فإن هذا القول هو الذي يخلق لديه الاستمرارية التاريخية داخل بنية الوعي العربي، يظهر بوضوح في البنى الثقافية واللغوية التي تتشكل منها مفاهيم الخطاب العربي كما يظهر هذا بوضوح في الخطاب التاريخي العربي، والذي يمكن أن نقسمه إلى التاريخ الاعتباري، التاريخ المؤقت، التاريخ الوضعي، التاريخ الكوني. تبدو النقطة الأساسية في خطاب التاريخ الاعتباري في " إعادة بناء للتاريخ.. وهي ناجمة عن درجات نضج المجتمع العربي وتداخله مع المجتمع الغربي³، ومما زاد في تعزيز وقوة هذا النوع من الخطابات التاريخية، النظريات الدورية للتاريخ Les théories cycliques de l'Histoire، وحاجة المجتمع العربي التي تتلام ورؤية " الشيخ " الذي يرى في عصور مضت، قوة وازدهار العالم العربي - الإسلامي. أما الخطاب التاريخي الثاني فهو ما يمكن أن نسميه بالتاريخ " المؤقت " L'Histoire hypostatise، وهو اللفظ المستخلص من الثالوث المسيحي. وهو عند " العروى " نفس البنية التي تحكم وعي هذا الخطاب والتي تتمثل في : العقيدة والثقافة واللغة، لذا فإن ضمن هذا "الخطاب" لم يعد الأمر يتعلق.. بنظم فكرية

¹ - المصدر السابق، ص. 55.

² - المصدر السابق، ص. 76.

³ - المصدر السابق، ص ص. 117-118.

مجردة تنزع إلى تفسير المسار التاريخي، بل أصبح الأمر يتعلق بصورة، هي تجسيدات حقيقية لتاريخ مضغوط.. تجسد مقوماتها في العقيدة الدينية، والثقافية، واللغة¹. لذا ومن داخل هذا الخطاب يريد "الشيخ" أن يعيد التاريخ إلى "فترة تبلور العقيدة الإسلامية"²، أما في الثقافة، فإنه وباسم إحياء مقومات الدولة القومية يسعى أصحابه - أي أصحاب الخطاب -، لا حياء ثقافة الأدب حتى وأن كان "الأمر في الحقيقة (يتعلق) بانتوغرافية للحياة البدوية بلغتها.. وطرز المعيشة فيها"³. فكان من نتائج ذلك أن كانت "الثقافة التي أنتجها هذا الخطاب لم تضع الوعي العربي أمام حقيقته، أمام واقع وحاضره وكان نفس ما جرى مع العقيدة والثقافة هو ما جرى مع تلك الرؤية الانبهارية للعرب من لغتهم، وبالمقابل فإن مستغربين بارزين يعترفون بأنهم.. لا يشاركون في هذه الحماسة المفعمة بالوجدان"⁴ تجاه لغتهم وهذا ما يجعل هذا النوع من الخطاب غير واع بالواقع العربي، وحاضره المهزوم. أما التيار الثالث فهو التيار الذي كان للمستشرقين دور كبير في إدخاله للخطاب العربي التاريخي، والذي يعتمد طرقاً علمية كانت المدرسة الوضعية. من ورائها، لذا سمي "بالتاريخ الوضعي". لكن كتابة التاريخ العربي بنظرة وصفية للمستشرقين لا يمكن في نظر "العروبي" إلا أن "يفضي بحركة الاستشراق إلى أن تكتب وحسب تاريخاً سلبياً، محكوماً هو أيضاً بصورة حتمية بأن يستخدم على نحو إيديولوجي"⁵. وفي مقابل هذه الخطابات الثلاثة الاعتباري، المؤقت، الوضعي، نجد أن الفكر التاريخي الغربي / الآخر قد تجاوزها إلى التاريخ الكوني L'Histoire universelle، الذي يعد الآن خطاباً رائداً، والذي من خلاله "الغرب يفترض تاريخاً واحداً"⁶ بحكم حركة المجتمع. فالحدث التاريخي لا يأخذ الطابع الإقليمي بقدر ما يأخذ الطابع الكوني، فبدلاً من أن يكون البطل هو الذي يحكم التاريخ يصبح القانون /

1 - المصدر السابق، ص. 125.

2 - المصدر السابق، ص. 120.

3 - المصدر السابق، ص. 130.

4 - المصدر السابق، ص. 137.

5 - المصدر السابق، ص. 145.

6 - المصدر السابق، ص. 233.

المنطق هو الذي يحكم التاريخ. إن هذا النوع من التاريخ هو القادر على أن يقضي على صفة "الاغتراب" للإنسان في الزمن أي الاغتراب في التاريخ، وهذا ما يرفضه المجتمع العربي الآن. ولكي "يعيد بناء ذاته يستخدم صورة مواجهة... وفي هذا تجد الفكر كله إيديولوجيا"¹ لأنه يستخدم فكرة قليلة مسا، تراعت له هي سبيل المواجهة بينه وبين الآخر، وسبيل للخروج من الأزمة، فكان إما يبرر أو يواجه أو يرفض. إن هذه الصورة غير الواعية - أدلوجة كما يسميها "العروي" بدت بوضوح في " النهضة " العربية، فلم يكن الخطاب العربي لسنة 1789 م خطابا نهضويا في محتواه وفي أفقه بقدر ما كان خطابا انبعاث، لأن العرب بقوا حتى عام 1967 م يريدون دائما " تغيير أحوالهم باسم مشاركتهم السابقة في الحضارة... لذا حق أن نتكلم عن انبعاث ونهضة لا عن تقدم وتثقيف"². وهذا ما أثر على الوعي العربي للتاريخ، إذ مازال العربي يتعامل مع التاريخ بروية اعتبارية - نسبة إلى العبرة - حلزونية للتاريخ وهذا لعدم حصول العقل العربي على مفهوم للتاريخ فالتاريخ في نظر " العروي " لا يساوي شيئا سوى الوعي بالتاريخ .

2- من التاريخ الحدائي إلى التاريخ الكوني

بعد أن درس " العروي " الأدلوجة العربية، واستخلص من كل واحدة بنيتها وأوضح كيف " تستوحي دورا من أدوار التاريخ الغربي الحديث"³ في لحظاته، يحاول أن يطرق الخطاب العربي بعد سنة 1967م - أي بعد النكسة العربية - ليضعه محل دراسة وتفكير. ينطلق " العروي " لفك الالتباس - وهو في ذلك يشبه " زريق " - الذي قد يفهم من وراء كلمة " تاريخ خاصة وأن الكلمة نفسها اليوم تستعمل كمفهوم داخل الخطاب الغربي بعد تطورات ضمن

¹ - المصدر السابق، ص، 223 - 224.

² - عبد الله العروي، " قضية التراث والانبعاث الحضاري في الوطن العربي "، مجلة الفكر العربي المعاصر، (بيروت، العدد 12، 1981)، ص. 21.

³ - أنظر عبد الله العروي، " الماضي الحاضر والمستقبل "، حوار أجراه بن مزيان بس شرقي، الشعب، العدد 8724.

³ - عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجية: "الأدلوجة" (ط1؛ الدار البيضاء المغلوب: دار التنوير العربي، 1983م)، ص ص. 124 - 125.

الإطار المعرفي للخطاب الغربي، إذ يرى أن "كلمة تاريخ... تحمل في كل اللغات العصرية، ومنذ القرن الثامن عشر على الأقل معنيين. تعني سلسلة الوقائع الماضية... الواقعة فعلا، وتعني في نفس الوقت الكيفية التي تسرد فيها تلك الوقائع"¹. وفي هذا الأزواج للمعنى الذي تحمله الدلالة المفاهيمية لمفهوم "تاريخ" يظهر اللبس الذي يأتي من الاستعمال الواحد للمفهوم لمعنيين مختلفين، وتغاديا لهذا فإن "العروي" يشترط التمييز "بين التاريخ كدراسة لوقائع الماضي، كتنقية من تقنيات معرفة ما.. وبين النظرة الشاملة التي يلقيها مجتمع ما على مجموع حوادث الماضي"²، فهو إذن يؤكد على التمييز بين التاريخ Historisme وبين التاريخ الشامل/ الكوني الذي لا يعني عنده فلسفة التاريخ. فهذا الحقل الأخير غالبا ما يحمل النظرة الفردية أو فلسفة التاريخ لتفسير حركة التاريخ، بل الذي يقصده "العروي" من وراء نظره هو تلك الرؤية الجماعية وغير الواعية، لأنها تعبر عن استمرار الماضي في حاضر الجماعة³، وهذا لا يستبعد تداخل الحقلين فيما بينهما، وهذا التداخل في نظر "العروي" هو الذي لم يتمكن "فهم" الإنسان أن يزيله من وعيه، فالتاريخ هو أساسا اتجاه أو مسطرة التقدم. من الزاوية الكرونولوجية - الزمنية - فإن العرب في نظر "العروي" يعدون من قبيل الأمم الأولى التي تعرفت على حقل مفهوم كلمة تاريخ بالدلالة المفاهيمية المتداولة الآن في الخطاب التاريخي "ككلمة (تاريخ، كلمة عربية، والكلمة الأجنبية أسطوريا، التي كان من الممكن استعارتها، استعملت فعلا لكن في معنى آخر للتعبير عن القصص الخيالية الميثولوجية، التي لا تخضع لقوانين المراقبة والفحص والتحقيق، كحوادث التاريخ القريبة أو البعيدة"⁴، ولا بأس أن نتعرف، ولو باختصار عن الأسباب التي دفعت بالعرب لأن يكونوا الرواد في هذا المجال. يرجع "العروي" ذلك - أي حصول العرب على مفهوم التاريخ -

¹ - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (ط2) للدار البيضاء المغرب: دار التنوير العربي، (1983م)، ص. 83.

² - المصدر السابق، ص. 84.

³ - المصدر السابق، ص. 84.

⁴ - بالمعنى للكائني. انظر المستويات الثلاثة لنقد العقل الخالص عند كانط.

⁴ - المصدر السابق، ص. 85.

لأسباب معرفية، وسياسية واجتماعية. فاما الناحية المعرفية فإنها تتمثل في وجوب وجود " التاريخ " لمساعدة " علم شؤون الدين " في مجالات العبادات وحقوق الأفراد وأسباب النزول، ولهذا فإن التأليف التاريخي في بدايته لم يكن " يهدف إلى معرفة الماضي فقط بل يهدف أساسا إلى تجديد حكم شرعي لصالح فرد أو جماعة، لهذا السبب كثر بين المؤلفين في التاريخ أول الأمر عدد الفقهاء¹. لهذا ولعدم العمق في النظرة إلى الزمن - أي النظرة إلى الماضي خصوصا - كانت المؤلفات في أغلبها تحمل اسم "الأخبار". أما من الناحية السياسية الاجتماعية فإن العروي يرجع ذلك إلى النزاعات الطائفية والقبلية التي عرفت الأمصار العربية خصوصا الفترة العباسية التي "عرفت نزاعات اعتبرها البعض ذات صبغة قومية أذكت نارها فرقة الجماعة إلى شيع ونحل متعددة"² كانت لسياسة المتوكل قوة الحسم فيها "بالدوجة" الوحيدة والجماعة فكان من نتائج ذلك أن توسعت النظرة إلى الماضي فتوسع نطاق التدوين التاريخي إلى ماضي الشعوب غير العربية"³ فكان من بين المؤلفات "الكامل في التاريخ".

لكل هذه الأسباب، وإذا تصفحنا الخطاب التاريخي العربي لهذه الفترات الوسيط،- يمكننا مع " العروي " أن نستنتج ما يلي: الموضوعية في كتابة الأحداث، عدم حساسية المؤرخ العربي في وصفه للحدث وعدم إيجابية الحدث بحيث أنه لا يرى للحدث "وزنا"- أو تأثيرا أو معنى.. والتاريخ.. يراه كمجال مهلهل، منقطع يحتاج إلى موضوعية لتتضاف إليه من ميدان آخر⁴ على أن هذا التقطع سرعان ما يلتحم في "البؤرة" - "عهد النبي"- والذي ينظر من خلاله إلى التاريخ نظرة دورية. ولإعادة تأسيس وعي تاريخي عربي، وخطاب تاريخي ينطلق من تحليلات "زريق" للخطاب التاريخي إلى تقليدي، قومي، ماركسي ووضعي. جاعلا من مقولة "مينكه" أن أكبر ثورة ذهنية عرفها العقل الإنساني هي الثورة التاريخية "

1 - المصدر السابق، ص. 86.

2 - المصدر السابق، ص. 88.

3 - المصدر السابق، ص. 88.

4 - المصدر السابق، ص. 88.

التاريخانية¹ نقطة تساؤل عن وجوب القيام بمثل هذه الثورة في العقل التاريخي العربي.

يرى "الأستاذ العروي" في المجتمع العربي في الوقت الحاضر/ الواقع مجتمعا متخلفا تاريخيا، مجتمعا في موقع "خضوع وضعف واستغلال"² والذي جعل منه كذلك هو تجاوز الخطاب التاريخي المعاصر لخطابه الوسيط. فالمجتمع العربي في نظر "العروي" اليوم يواجه مجتمعا آخر ينظر إلى التاريخ نظرة مخالفة، ويضغط عليه في كل الميادين³. حيث تفرع التاريخ إلى ميادين، كالطبيعات، والعلوم الاجتماعية الأخرى، وتغيرت نظوة الإنسان المعاصر للتاريخ، والذي بدأ يتصف بإيجابية الحدث التاريخي، مسؤولية... أصحاب الوقائع بمعنى أن الحكم عليهم ممكن... يعتبر التاريخ المستمر بمعنى أن معرفة أحداث الماضي تحدد، وتسمو حتما (على) اختيارات الحاضر (وأن).. التاريخ.. هو عملية متطورة مستمرة⁴.

يلاحظ من هذا أن أسس الخطاب التاريخي الغربي لا تتماثل والنظرة العربية الوسيطية للتاريخ - التي مازالت تطبع وعينا التاريخي -، فالنظرة الغربية ألغت المطلقة في التاريخ بإلغائها القدرة الإلهية في توجيه الأحداث التاريخية، وذلك من خلال قولها بمسؤولية أصحاب الوقائع التاريخية باعتبارهم أحرارا للقيام أو الامتناع عن الفعل، "فالحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هي خارج متناول البشر... لأن في كلتا الحالتين يفقد التاريخ.. إيجابياته ويعود مسرحا لخيال الظل"⁵ عندئذ يصبح القيام بثورة في الفكر التاريخي واجبا. لكن لا يمكن القيام بهذا العمل سوى بتشكيل وعي تاريخي يكون قادرا على القيام بهذا التحول داخل الفكر التاريخي العربي لذا فإن "العروي" يدعو إلى استيعاب النظرة الجديدة لمفهوم التاريخ. التي مفادها لكي يكون "التاريخ ميدان جد ومسؤولية، لا بد من اعتبار الحقيقة المطلقة

1 - المصدر السابق، ص. 99.

2 - المصدر السابق، ص. 97.

3 - المصدر السابق، ص. 97.

4 - المصدر السابق، ص. 96.

5 - المصدر السابق، ص. 100.

كحركة وصيرورة.. بدون أن يأمل أن يرسم صورته الكاملة التامة.. وهذا المبدأ، هو في أن واحد أساس النزعة التاريخية "التاريخانية"، والديمقراطية والعلم الحديث¹، وهي الأسس النظرية لتاريخانية "العروي" وهي سبيل تقدم المجتمعات المختلفة تاريخيا. "العروي" يضع النزعة التاريخية -التاريخانية- لقياس أزمة الخطاب العربي سواء الخطاب السياسي أو الخطاب التاريخي، ليرى أن فشل هذه الخطابات يعود إلى عدم تبني المعرفة التاريخية، إذ "لا بد من اعتماد المعرفة التاريخية كأساس للعمل السياسي.. لا بد من افتراض قدرة الإنسان على توجيه الحدث الماضي بالتأثير في نتائجه"² دون افتراض فلسفي مسبق قد يضيف صفة المطلقية على الاستراتيجية التاريخية المرتقبة من وراء العمل الذي يقوم به، وهو في رأي "العروي" الخطة التي لم يقدر الفلسطينيون على فهمها في بداية 1936 والتي كان من الممكن أن تحول الثورة الفلسطينية إلى حرب تحريرية لولا اعتماد المطلقية في النظرة التاريخية. هذا ما دفع العرب بعد ذلك في سنة 1967 إلى نكسة عملت على كشف حقيقة **الوعي العربي**، وهذه الحالة من الاصطدام مع الآخر ولدت التاريخ، التاريخ كمفهوم وممارسة تولد فقط حينما كانت الهزيمة حضارية وليست مادية كما كنا نظن دائما.

3 - الوعي التاريخي والمستقبل / الحاضر

يرى "الأستاذ العروي" أن العالم العربي يعاني من تأخر تاريخي أي "تحقق التاريخ في أوروبا، وفواته في العالم الثالث (بما فيه العالم العربي) يكاد يكون واقعا "أميريقيا" لا يحتاج إلى نقد أو تحليل"³. لذا فإن الخروج من الأزمة يبقى رهنا بتحقيق نفس استراتيجية أوروبا خلال القرنين الماضيين، فكما حاولت أوروبا خلال القرنين ونصف وابتداء "من منتصف القرن الحادي عشر التعويض عما فاتها من التاريخ الذي اضطلع غيرها بحمله إلى الأمام في العصور الوسطى فعلى المجتمع العربي اليوم النزوع نحو

¹ - المصدر السابق، ص. 100.

² - المصدر السابق، ص. 101.

³ - محمود شعبان، "التراث بين السلطان والتاريخ": قراءة نقدية أولى، مجلة دراسات عربية (بيروت لبنان، العدد 10، 1990م)، ص. 47.

مستقبل مشابه، مستقبل ارتسمت ملامحه في مكان آخر، مستقبل لسنا أحواراً كعرب في رفضه أو قبوله¹. أي أن نرى الواقع في المستقبل فهذه الاستراتيجية التي يطرحها "العروي" كحل للخروج من الأزمة، أزمة الواقع/الحاضر. لذا، فحينما يعلن "العروي" أن الواقع - أي واقعنا - ليس الحاضر وإنما المستقبل فهو يريد أن يفهمنا أن الحاضر قرين التخلف.. بهذا المعنى يصبح الحاضر فالقدا لأي دلالة²، لا يعني ذلك أن نتخلى عن الحاضر بل التفكير في كيفية تصور الحاضر مستقبلاً، ولا يمكن ذلك في نظر "العروي" إلا ببلوغ ما بلغته أوروبا "عصر الأتوار" أي بوحدة التاريخ بين أوروبا والخطاب التاريخي العربي، وحدة الاتجاه في التاريخ. إلا أن وحدة الاتجاه عند "العروي" لا تعني مقولة التاريخ/تقدم.. وإنما تعني لكل شيء معنى... لهذا وجب إنقاذ كل شيء... وعليه وجب استيعاب مفهوم التاريخ لتجاوز التأخر³.

إن، استراتيجية "العروي" تهدف أولاً إلى قراءة الخطاب العربي من خلال التاريخ، أي أن نحقق قراءة، ومعرفة تاريخية أساس كل عمل للخروج من التأخر التاريخي/التخلف، فالتخلف ليس.. فواتاً بل هو تميز في وحدة النظام العالمي.. وهو ليس في ميدان ما وراء التاريخ... بل من التاريخ عينه⁴. إن المعرفة التاريخية تستلزم، لتجاوز أزمة الواقع/الحاضر، إعادة النظر في المفاهيم التي يحتويها الخطاب التاريخي بما في ذلك مفهوم التاريخ، وعلى هذا وجب قراءة هذه المفاهيم - الدولة، الحرية، الإيديولوجية، العلم... الخ. على ضوء التاريخ وذلك بدراساتها في تاريخيتها. لأن منطق الواقع هو الذي يحسم القضية، ولا يمكن للعرب أن يعوا أنفسهم ونواتهم إلا

¹ - محمود شعبان، "التراث بين السلطان والتاريخ"، مرجع سابق، ص. 47.

² - محمد الكبيسي "النموذج في الفكر العربي"، مجلة دراسات عربية، (بيروت، لبنان، العدد 5، 1988م)، ص. 97.

³ - المرجع السابق، ص. 95.

⁴ - عزيز العظمة، "بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ: مناقشة لفكر العروي"، مجلة دراسات عربية (بيروت، لبنان، العدد 3، 1985م)، ص. 7.

* - انظر عبد الله العروي، "الماضي الحاضر والمستقبل"، حوار أجراه بن مزيان بن شرقي، الشعب، العدد 8724.

بهذا التجاوز، وبهذا فقط يمكننا أن نتكلم عن وعي تاريخي عربي، وعن مفهوم للتاريخ. إن التاريخانية بالنسبة للأستاذ "العروي" تعد وسيلة لا بد منها لتجاوز الأزمة، أزمة الخطاب التاريخي التقليدي - أي الوسيط - ثم اللحاق بالمستقبل لتجاوز التأخر. ولأجل ذلك يرى "العروي" ضرورة إعادة تقييم فلسفة الأنوار والديكارتية وفي الأخير تحليل ماهية الثقافة الأوروبية نفسها¹، ثم تبيان كيف انعكست هذه المفاهيم في بنية الخطاب والوعي العربيين. ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا:

أولاً: بالإقرار بأزمة تأسيس الخطاب العربي.

ثانياً: بوجود تأسيس مفاهيم الخطاب، أي إعادة تشكيل أو تجديد الوعي التاريخي العربي.

4 - تاريخانية المفاهيم سبيل الحاضر / المستقبل

يتطرق "العروي" إلى مفاهيم كـ الحرية، الألدوجة، الدولة، العلم... الخ، والتي تداولها الخطاب العربي، والتي كونت شعارات العمل العربي، ولذا فإن تحليل هذه المفاهيم ومناقشتها في نظر "العروي" لا "لنتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب، بل ... أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء² خاصة إذا ما اتخذت تلك الشعارات كمادة للتحليل الفلسفي والاجتماعي.

أولاً مفهوم الألدوجة

يعتبر مفهوم الألدولوجية "الألدوجة" من بين أهم، وأكثر المفاهيم تداولاً في الخطاب العربي. يستعمل في أغلب الأحيان كمفهوم مجرد من بنيته الثقافية التاريخية، فمفهوم "الألدولوجيا ليس مفهوماً عادياً يعبر عن واقع

1 - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ (ط1) الدار البيضاء المغرب: دار التنوير للطباعة والنشر، (1983)، ص. 166.

2 - عبد الله العروي، ص. 5.

ملمس فيوصف وصفا سياسيا... وإنما هو مفهوم اجتماعي تاريخي .. مثله.. مثل مفاهيم محورية أخرى كال الدولة أو الحرية أو المادة أو الإنسان¹. لذا فإن الاستعمال غير الواعي هو الذي شكل وعيا "زائفا" بالمفاهيم المتداولة في خطاباتنا العربية ولا تتم إعادة تركيب هذه المفاهيم أي إعادة تجديد الوعي التاريخي إلا بتحليل المفهوم في تاريخانيته. فكلما أيدلوجيا الكثرة التداول اليوم في الشعارات العربية "دخيلة على جميع اللغات الحية تعني لغويا في أصلها الفرنسي علم الأفكار"²، ورغم تعدد معانيها: عقيدة، ذهنية... الخ إلا أنها تعني نفس الدلالة المفاهيمية. والمعنى الشائع في الإدراك العادي المتداول بين الناس أن الأيدلوجية تعني أن ينظر إلى المواضيع بوعي "زائف" أي أن "يؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق"³ وهو المعنى الذي اعتقدنا ولمدة طويلة أنه الدلالة الحقيقية للمفهوم. لكن استعمال هذا المفهوم -أي الألدوجة- يتعدد وفق المجال الذي يستعمل فيه، ولذا فإن "دارس الألدوجات في الحقل السياسي لا يحكم عليها من زاوية الحق والباطل، وإنما يصفها فقط بالنظر إلى فعاليتها"⁴ كما قد تستعمل في مجال فهم الإنسان ككائن تاريخي واجتماعي كما في الماركسية.

واضح إذن أن مفهوم "الألدوجة" واسع الاستعمال داخل الخطاب الفلسفي والاجتماعي. أما من ناحية النشأة أي ظهور المفهوم فإن "فرانسيس بيكون F Bacon (1626 / 1881) كان قد تطرق في كتابه "الأرغانون الجديد" إلى سؤال عن كيفية التفكير الجيد، ولذا فإن فلاسفة "الأنوار" ابتداء من كوندسيك Condac قد حولوا السؤال إلى "كيف نفكر؟" ومن ثمة بدأ التفكير في علم الأفكار وكشفوا عن مجموع الأوهام التي تحول دون الوصول إلى الحقيقة عندئذ فقط "أصبحت الألدوجة تعني.. تلك الأوهام التي يستغلها المتسلطون... ليمنعوا عموم الناس من اكتشاف الحقيقة"⁵. فالأيدلوجية

1 - عبد الله العروي، مفهوم الأيدلوجية: "الألدوجة"، (ط1: الدار البيضاء المغرب: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983م)، ص. 5.

2 - المصدر السابق، ص. 9.

3 - المصدر السابق، ص. 10.

4 - المصدر السابق، ص. 10.

5 - المصدر السابق، ص. 29.

ظهرت كمفهوم من خلال نقد المفهوم نفسه من قبيل فلاسفة " الأنوار " وهو نفس التجاوز الذي يحاول " ماركس " أن يعمل به أي نقد النقد، وذلك بالرجوع إلى "التاريخ الكوني... ليميز بين الوعي الصادق أي الحكم المطابق للواقع، وبين الوعي الزائف أي الأيديولوجية"¹. فماركس K. Marx (1818 / 1883) من خلال نقد فلسفة الأنوار ليعطي بعداً آخر للمفهوم، وبذا مهد "ماركس" فيما يقول "العروي" لتجاوز نظرية الأنوار.

يمكن توضيح ذلك أي المعنى الدلالية لمفهوم الأيديولوجية من خلال الجدول التالي

المذهب/الانولوجة	الأنوار	ماركس	نيتشه	فرويد*
الفكرة	التقاليد	الانولوجة	اللاهوت	التبريرات
حاملها	الفرد	الطبيعية المسيطر	المستضعفون	الإنسان المتمدن
حقيقتها	الاستبداد	المصلحة الطبقية	القل	معارضة الرغبة
أساسها	العقل	تقدم التاريخ	استمرار	الطبيعية الحيوانية

واضح الآن أن هناك مستويات لاستعمال المفهوم، لذا فإن الاجتماعيين الألمان حاولوا تجاوز هذا الطرح لأن أساسه إيديولوجي فنظرية ماركس "مبنية على فرضيات عقلانية كفلسفة الأنوار، وكل فلسفة الألمان الكلاسيكية.. أن الماركسية تقرر أن الانولوجات كلها طبقية، ولكنها لا تطلق هذا الحكم

¹ - المصدر السابق، ص. 35.

* - لمزيد أنظر عبد الله العروي: مفهوم الأيديولوجيا.

على ذاتها¹ فللبرولتاريا طبقها وأساس إيديولوجيتها. لهذا يحاول الاجتماعيون الألمان تجاوز الماركسية بالتمييز بين الأدلوجة والطوبسي والذين يشكلان في نفس الوقت وعيا "زائفا" الذي يقابله الوعي الصادق². نستنتج إذن أن مفهوم الأيدلوجيا" أولا مفهوم مشكل يجب إذن استعماله بحذر. ثانيا مفهوم غير بريء يحمل في طياته اختيارات فكرية يجب الوعي بها لكي لا يتناقض صريح الكلام مع منلوله الضمني³. ولكن كيف تعامل الخطاب العربي مع المفهوم - أي الأدلوجة ؟ يرى "العروي" أن الاستعمال كان في مستويات مختلفة وحسب النموذج المرغوب فيه، ولذا فقد تجلت في ثلاثة مجموعات أساسية وهي

"موقف من يضع فكره خارج نطاق المفهوم (و) موقف من يقبل المفهوم بكل مضمّناته (وأخيرا) موقف من يستعمله كأداة مجردة من أي اختيار فلسفي"⁴.

أما الموقف الأول فهو موقف رجال " النهضة "، والموقف الثاني يتضح في الاستعمال الذي يعطيه " نديم البيطار" في كتابه " الأيدلوجية الانتقالية" والاستعمال الثالث كان "العروي" نفسه قد استعمله لتوضيح صور ومراحل الوعي العربي في كتابه " الأيدلوجيا العربية المعاصرة".

ثانياً مفهوم الحرية

إن مفهوم الحرية حتى وإن تعددت دلالاته فهو يحمل دلالة أخلاقية وهو الاستعمال المعروف في الجاهلية ، أما الدلالة الثانية القانونية واستعملت في القرآن، ودلالة اجتماعية كما يظهر عند بعض المؤرخين والاجتماعيين، ودلالة صوفية. إن هذه المستويات الدلالية الأربعة هي التي تكسب الوعي العربي والثقافة العربية إلا أن هذا الاستعمال للمفهوم والدلالة المترتبة عنه قد خضع للتحويلات التي حصلت في المجتمع "العربي الإسلامي" إذ اتسع

¹ - المصدر السابق، ص. 44 - 45.

² - المصدر السابق، ص. 48.

³ - المصدر السابق، ص. 127.

⁴ - المصدر السابق، ص. 127.

نطاق الدولة واضمحلت نطاق اللادولة، فضاق مجال الممارسة اللامشروطة اللاواعية، واتسع مجال الوعي بضرورة الحرية المجردة المطلقة¹. ذلك لأن المفهوم تجاوز البنية الاجتماعية: البداة، العشيرة؛ وارتقى إلى الدولة، لذا فإن العلاقة بين الحرية والدولة تبدو علاقة عكسية فكلما زاد مجال الواحد ضاق مجال الثاني والعكس. تبدو أزمة الوعي بالحرية في خطاب ممثلتي "النهضة" إذ قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية وأنهم لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي، ولا يبحثون عن أصلها. وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة² بها وهذا ما هو واضح في كتابات "محمد عبده" و"الكواكبي" و"رفاعة الطهطاوي"... الخ. لذا برزت مشاكل في المجتمع العربي كقضية المرأة التي كان السبب فيها غياب المعرفة التاريخية بالمفهوم من قبل رجال "النهضة" فقد عملوا بعملهم هذا - أي أخذ المفهوم كما هو في الخطاب الليبرالي - أن قطعوا حبل الاتصال مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي يطرح قبل كل شيء أصل الحرية³ خصوصاً في ذلك الجدل القائم بين الفرق الدينية، وبين الفلاسفة كـ "الغزالي" و "ابن رشد". ولم يهدف عرض عمل رجال النهضة إلى تجاوز الطرح التقليدي للمفهوم بقدر ما كان يهدف إلى حصر المفهوم في الإطار السياسي الاجتماعي والحاجة الظرفية. فكان ذلك من بين أهم أزمات تأسيس خطاب "النهضة" العربي، ولذا فإن الخطاب العربي ومنذ تلك اللحظة "سيلجأ... إلى تعابير أجنبية لكن مضمون تلك التعابير سينبع من واقع تطورات المجتمع الإسلامي التقليدي"⁴. وكان من بين نتائج ذلك أن تكون وعي "زائف" بمفهوم الحرية فتحوّلت الحرية إلى شعارات خطابية فاصبحت كلمة حرية الشعار الوحيد في أذهان الأفراد وهم ينتقلون من الفردية إلى الشخصية⁵. انتقل بعدها الابن من سلطة الأب إلى تكوين الأنا أي إلى الشخص، والمرأة من السلطة الزوجية إلى الأنا. ولإعادة تجديد الوعي

1 - عبد الله العروي، مفهوم الحرية (ط2)، الدار البيضاء المغرب: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983م)، ص. 29.

2 - المصدر السابق، ص. 21.

3 - المصدر السابق، ص. 49.

4 - المصدر السابق، ص. 25.

5 - المصدر السابق، ص. 35.

بالمفهوم يحاول " العروي " تتبع البنية المعرفية والثقافية الاجتماعية للمفهوم، فتحليل المفاهيم وسيلة للوعي لأن " الكلمات تجسم مجالات مفهومية تشير إلى تجارب لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي إلا إذا تم التعبير عنها بطرق مستساغة لكي تتضح دلالتها لدى الجميع¹. إن أول مجال يمكننا البحث فيه عن الدلالة المفاهيمية لمفهوم الحرية، هو الفقه لأنه يجسد الرؤية الدينية الواقعية بتشريعاته وأحكامه إذ " يتضح.. أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة.. (وهي) الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل ... وهذا التطابق بين الشرع والعقل هو العدل الذي يقوم عليه الكون². ولكن العمل الذي قام به رجال النهضة هو تجاوز هذه الدلالة المفاهيمية إلى حصر المفهوم في الدولة الليبرالية، وكانوا بذلك قد نقلوا الوعي العربي إلى بناء مفاهيمي يختلف في إطاره المعرفي عن المرجعية الحقيقية للمفهوم. لذا ولأجل إعادة تأسيس وعي بالمفهوم لابد في نظر "العروي" من العودة إلى عصر الأنوار أي الكشف عن تاريخية المفهوم، والذي كانت الليبرالية تجسيدا له، فالليبرالية لها مستويات، فإذا كان المستوى الأول والثاني يتلخصان في مفهومي الذات والفرد، فإن المستوى الثالث قد أخذ مفهوم المبادرة الخلاقة أحد أسسها. لذا "يجب المحافظة عليها لأنها كانت سبب تفوق أوروبا على العالم... والمفهوم الأساسي الرابع هو مفهوم المغامرة والاعتراض"³ وهو مبدأ الاختلاف في الرأي الذي يبني عليه أسس النظام الليبرالي الديمقراطي، وهو أصل التقدم والإبداع، والذي حاولنا عن وعي أو غير وعي التعامل معه وحمله كشعار.

إن تطور مفهوم الحرية في تاريخية وتوسع مجالات استعماله هو الذي دفع الفكر العربي خصوصا فكر عصر الأنوار للتفكير في تطوير المؤسسة السياسية إلى الدولة الحديثة وهو ما لم يستطع العرب أن يقوموا به.

¹ - المصدر السابق، ص. 7.

² - المصدر السابق، ص. 15.

³ - المصدر السابق، ص. 41.

ثالثاً مفهوم الدولة

إن عدم تحديث المؤسسة السياسية في البنية السياسية العربية، وأخذ مفهوم الحرية كما هو في الدلالة المفاهيمية لفلسفة الأتوار أحدث اصطداماً في المجالين السياسي والاجتماعي ذلك أن "الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية.. هي نتيجة عمليتين مزدوجتين: عملية التطور الطبيعي الذي أورتها كثيراً من الأفكار.. وأنماط السلوك التقليدية، وعملية إصلاح... استعارت من الخارج وسائل مستخدمة للنقل والاتصال"¹، ولم يكن ذلك إلا لخلق استمراريتها وثبيت شرعيتها. ورغم هذا، فإن "الدولة بقيت أجنبية وظل المجتمع تعساً"². لذا فإن المعرفة التاريخية تبقى وسيلة لإعادة تجديد الوعي التاريخي، فالتاريخ العربي يكشف أن "العرب لم يعرفوا سياسة عقلية لأنهم لم يعرفوا مدنية حضارية قبل الإسلام"³. وهو الذي سرعان ما عجلت "المملكة العثمانية" إلى تطويرة، والذي سرعان ما بدأت في تغيير النظرة العربية للحكم والدولة. لذا فإن التعامل بعد ذلك مع مؤسسة الدولة كان يشده إلى الوراء المخيال الاجتماعي - العشيرة، والقبيلة - لذا فإن نظرة الفرد العربي إلى السلطة، وهي نظرة ورثها عن الماضي، لم تتجح فسي تركيز الكيان القائم وتحويله إلى مجتمع سياسي.. لم تفتح الطريق لإنشاء الدولة العربية الواحدة⁴، وهذا هو جوهر الاغتراب الذي يحياها العربي اليوم.

رابعاً مفهوم العلم

إذا نظرنا نظرة شاملة إلى خريطة منجزات العالم العربي العلمية فإننا سنلاحظ أن التأخر التاريخي والعلمي يبدو أخطر مما هو عليه في المستويات السابقة، والسبب في ذلك في نظر "العروي" يكمن في القاتمين على العلم ومؤسساته في العالم العربي. إذ أن "التأخر الثقافي يجنب مسؤولين غير

1 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة (ط2؛ الدار البيضاء المغرب: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983 م)، ص. 129.

2 - المصدر السابق، ص. 140.

3 - المصدر السابق، ص. 170.

4 - المصدر السابق، ص. 170.

واعين بضرورة توطيد العلم التجريبي، بل قد ينبرون من نتائجه الاجتماعية... ويقنعون بالاستفادة من منتجاته دون أدنى مشاركة في إبداعاته¹، وهي الظاهرة الغالبة اليوم على ساستنا اتجاه العلم ومؤسسته، إن الأشكال لا يكمن في عدم توطيد العلم التجريبي بل في مفهوم العلم في حد ذاته إذ لا يزال مبهما يكتنفه وعي "رائف" فلا يزال يقحم فيها معاني الحفظ والمعرفة²، والعالم عندنا مازال يحمل معنى الفقيه أو كثير المعلومات. ومازال الاعتقاد سائدا عندنا أن ما ورثناه من السابقين من علم يكون قادرا على النهوض بنا وهذا ادعاء إيديولوجي إذ "أن إنجازات القدماء في ميدان العلم لا تضمن قدرة عرب اليوم على استيعاب قواعد العلم الحديث"³. فالمفهوم الذي طالما حملة العرب عن العلم أصبح متجاوزا، ولهذا لا يمكننا أن نتصور أن إنجازات الأسس قادرة على أن تضاهي إنجازات اليوم، فبالعلم اليوم لم يعد محتكرا على الفردانية والموسوعية، بل أن العلم اليوم أصبح يتم في إطار مؤسسات تتكاثف فيها جهود الباحثين والعلماء. وكفي للتكليل على ذلك الإشارة إلى عدم وعينا بالعلاقة بين المؤسسة والمجتمع التي أصبحت أساس تقدم الشعوب بأن نطرق إلى "المتخرجين سنويا من المعاهد العلمية، منها عدد براءات الاختراع المسجلة منها عدد المساهمات الإبداعية في الدوريات المتخصصة.. إلخ كل هذه المقاييس تشير إلى أن العلم مازال غريبا في البلاد العربية"⁴. فالجامعة مازالت تعاني شبه العزلة بينها وبين المجتمع والمؤسسة - الدولة -، والعلم الذي يعد عند الآخر/ أوروبا سبيلا لاستمرار الدولة بعيد كل البعد عن دوره الواجب القيام به والمؤسسة السياسية بعيدة عن العلم. يعتبر فهم البنية الاجتماعية للعلم أحد الأسس التي تستند إليها المعرفة التاريخية، ففي المجتمع العربي "ماضيا وحاضرا (نلاحظ) استمرار فجوة متعددة الأشكال والمستويات بين المدينة والريف،

¹ عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ (ط1: الدار البيضاء المغرب: دار التنوير

للطباعة والنشر، 1983م)، ص. 129.

² - المصدر السابق، ص. 130.

³ - المصدر السابق، ص. 123.

⁴ - المصدر السابق، ص. 118.

بين العلم والعمل¹ وهذه الفجوة هي سبب تخلف الذهنية العربية، والتي تبدو غير صالحة لنشر العلم خاصة العلم الفيزيائي أساس التقدم التكنولوجي، وأساس الصناعات الإلكترونية، لذا فإن "الرأي القائل بأن الثورة الإلكترونية تمكن الدولة النامية من تجاوز مرحلة الصناعة الثقيلة"² رأي يبدو استمرارا لتبعية وتخلف آخر. إن أساس الآلات والمنجزات العلمية قائم على فهم تركيبة الذهنية القائمة على مفهوم جديد للزمن. إذا كان البعض يرى في تقدم العلم التجريبي في الغرب قائم على وجوب وجود الديمقراطية فإن "العلم"... لا يستلزم الديمقراطية بقدر ما يستلزم حرية النقاش أي التعددية والتسامح³. وهذه الصفة قد نجدها في أنظمة ديكتاتورية، وإمبراطورية كاليبان فالحرية شرط أساسي لأي تفكير علمي. إضافة إلى دعم المؤسسة السياسية، والذي يعد العلم أساسا لاستمرارها والعكس "إذ أن مستقبله مرتبط بمستقبلها وقوته بقوتها، قد يؤثر العلم في الدولة لكن يستحيل أن يفرض عليها التنظيم الذي يوافقها"⁴. لكن لا يجب أن يفهم أن وجود الدولة - فيما يؤكد العروبي - والمجتمع المدني سيخلق مباشرة وبالضرورة علم اكتشافي، ولكن إمكانية تصور علم بدون منهجية يبقى مستبعدا إذ هو "شرط لزوم وليس شرط كفاية"⁵.

نستنتج إذن أنه لتوطيد تقاليد علم استكشافي يجب أن يتأسس وعي تاريخي بالمشكلة العلمية إذ لا يمكننا أن نتكلم خارج التاريخ عن علم واكتشافات. لذا فإن الثورة في التاريخ، ثورة تفقد تلك اللحظة لوعي الشعوب العربية أمرا يبدو ضروريا، ثورة تكون نتائجها وأهدافها متطابقة مع تشكيل وعي تاريخي عقلاني، "وهي ثورة للأسف أماننا، وليسست وراعشا، إذ لا نتصور ثورة علمية متفصلة عن ثورة ثقافية شاملة عن انتقال ذهني من كون إلى كون"⁶.

1 - المصدر السابق، ص. 135.

2 - المصدر السابق، ص. 142.

3 - المصدر السابق، ص. 127.

4 - المصدر السابق، ص. 138.

5 - المصدر السابق، ص. 140.

6 - المصدر السابق، ص. 149.

5 - الماركسية الموضوعية والتاريخانية

تبدو التاريخانية عند "العروي" سبيلا للعرب لكي يعوا تخلفهم وتأخرهم التاريخيين، وواقعهم الذي سيطرت عليه النظرة المطلقة - ميزة الفكر التقليدي - لذا فإنه بالتاريخانية، ومن خلالها نودع "تهاتيا المطلقات جميعها، نكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراثنا لا أماننا، وأن كل شيء يقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأفراح الماضي، وإن العلم تأويل أقوال العارفين".

كل هذا أو غيره لا يمكن القضاء عليه في وعينا في نظر "العروي" إلا بتبني منطق الواقع أو التاريخانية. يبدو أن التاريخانية لدى "العروي" نبض أساسي هو إرادة العمل، وإرادة النهضة والتحرر والتقدم والترقي¹، فرويتنا للخروج من تخلفنا هي في المستقبل لا في الماضي، وسبيل ذلك هو الماركسية "الموضوعية"، والماركسية ليست طريقا واحدا لذلك بل وسيلة من بين الوسائل التي يمكن للعالم العربي من خلالها أن يتغلب على تأخره التاريخي وإدراك الحاضر في المستقبل يبدو عند "العروي" سبيلا للوعي التاريخي الذي هو وعي بالتاريخ كمفهوم. إن تبني الماركسية لا كاعتقاد بل كاستراتيجية عمل تكمن في تبني الرؤية النقدية لمفاهيم عصر "الأنوار"، والذي تشكل مفاهيمه بنية وعينا العربي، ولأجل الوصول إلى هذا المستوى فإن "العروي" يقترح الشروط التالية لأية خطة مستقبلية يكون سبيلها تجديد وعينا بالتاريخ:

"أولا : إحياء التراث.

ثانيا : استيعاب منطق الحضارة العصرية.

¹ عزيز المعظمة، "بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ: مناقشة لفكر العروي". مرجع سابق، ص. 18.

² - المرجع السابق، ص. 18.

* أنظر عبد الله العروي، "الماضي الحاضر والمستقبل": حوار أجراه بن مزيان بن شرقي، الشعب 8724.

ثالثًا : تحقيق نبوغ يعترف به العرب وغير العرب¹.

فإذا كان إحياء التراث أمراً أصبح في غاية الفهم لدى الجميع من خلال الطروحات التي كانت إشكالية " الأصالة والمعاصرة " أحد أسسها، فإن منطق الحضارة العصرية يبقى بحاجة إلى توضيح.

إذا ما رجعنا مثلاً إلى التجربة العربية الإسرائيلية في ميدان الحرب سنكتشف لنا عن ضرورة تبني " منطق الواقع " -التاريخانية - فقد انتهج " عبد الناصر " من سنة 1958 إلى 1967 سطرحة هجومية بعد أن وحد مصر مع سوريا والسودان وتدخل اليمن في العراق... ثم في أيار 1967 طالس بجلاء القوات الأممية عن شرم الشيخ... كانت خطته تتسم بتاكتكة دفاعية ضمن سطرحة هجومية². فكانت نتائج ذلك أن وجدت إسرائيل نفوذها في الكيان العربي لدرجة أنهم "أصبحوا يتمنون الحرب لحل كثير من مشاكلهم الداخلية... تفوقت .. الخطة الهجومية الإسرائيلية على الخطة الدفاعية المصرية التي كانت تدخل في سطرحة هجومية"³. هذا الفصل العربي أمام الاستراتيجية العربية الإسرائيلية كان السبب فيه هو عدم استيعاب العرب لمنطق العصر - التاريخانية - . فسكتج إذن أن اعتماد منطق الواقع أمراً ضروريا بل شرط - كما يؤكد العروي - لبعث الذات العربية ضمن الثقافات العالمية، والتي تدفع إلى التخلص من التحلف والتأخر التاريخيين. يتضح ذلك الاغتراب في التعامل اليومي مع مؤسسات " الدولة " التي لم يتجاوز فيها العربي مخياله الاجتماعي -القبيلة والعشيرة - إذ " مازال الناس ينظرون إلى الوظيف العمومي كهبة لا كخدمة، مازالت العلاقات بين الموظفين علاقات إحسان وولاء مازال العامل في تحديد الوظيف هو الحاجة الاجتماعية التي مع الضغط السكاني"⁴. من هنا كانت المشاكل الاجتماعية ولأجل التغلب على هذه المشاكل، ودون وعي تاريخي بجوهر المشكلة الاجتماعية فإن الدولة "تكثر من التشريعات لتخفي الحقوق المكتسبة تحت

¹ - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مصدر سابق، ص. 205.

² - المصدر السابق، ص. 103.

³ - المصدر السابق، ص. 103.

⁴ - المصدر السابق، ص. 166.

ستار العادات، ولتصل إلى الفرد من وراء حمى العشائر¹، وهو نفس الملوك الذي تسلكه الدولة العربية مع " الشعب " في العمليات الانتخابية باسم شعارات التنمية والديمقراطية... الخ. حتى أن الأمر قد يصل ببعض في بعض الأحيان إلى حد القول أن "العرب حاليا لا يملكون أيولوجيا خاصة، أي مجموع أطروحات سياسية اجتماعية، مستخلصة منطقيا من فلسفة للتاريخ"². لذا فإن إعادة تأسيس / تجديد الوعي بمفهوم الدولة يبدو ضروريا لأي وعي تاريخي مستقبلي. لذا يؤكد "العروي" أن العرب اليوم على باب التاريخ الجدي، وأنهم سيجابهونه في الغد لا بعد غد، لكن ذلك لن يكون بفتح باب الاجتهاد فحسب، بل يجب أيضا إغلاق باب التقليد كلياً ونهائياً³، أي الابتعاد عن المطلق والاعتقاد بأن الواقع/ الحاضر يستوجب منطقاً لفهمه واستيعابه، ولن يكون ذلك إلا بتبني التاريخية فكراً وممارسة.



¹ - المصدر السابق، ص. 30.

² - Abdallah Laroui, *Islam et Modernité*, (Paris: Edition La découverte), p. 89

³ - عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص. 296.

التبيين

	دراسات في المصنف والفن
<p>الوضع الاستيمولوجي لبعض الكلمات في اللغة العربية: «مشروع قراءة»</p> <p>الأزهري، ريداني</p>	دراسات في اللغة والأدب
	استقراءات لغوية
	المجلد
	مداولات
<p>القراءة الموضوعاتية للنص الأدبي: قراءته في فاحشه رواية ضمير العاصب لوالهينافي الأعرج</p> <p>الطاهر رواينية</p>	مداخلات
<p>مفهوم الكتابة عند عبد الحميد الكاظم</p>	
<p>بلقاسم سالكية</p>	

ترحب المجلة بمساهمات الزملاء في هذا الركن

ملاحظات حول الوضع الإبيستمولوجي

لبعض الألفاظ

في اللغة العربية

(مشروع قراءة)

الهدف من هذه المحاولة هو التوصل إلى معرفة الوضع الإبيستمولوجي Statut epistemologique لبعض الكلمات في اللغة العربية، بوصفها كائنات معرفية، انطلاقاً من التعامل معها باعتبارها موضوع نشاط عقلي يمارس إنتاج معرفة من نوع خاص. لذلك فإننا اخترنا تطبيق المنهج الإبيستمولوجي، ومن هنا خصوصية التحليل.

يستمد هذا التحليل هذه الخصوصية التي نزعها له من كونه يُخرج الإبيستمولوجيا من مجال تطبيقها الأصلي، وهو المعرفة العلمية، إلى مجال آخر مختلف هو اللغة. لذلك فإنه من الضروري، للإجابة على كل الاعتراضات الممكنة، أن نحدد، منذ البداية، الكيفية المعرفية والمنهجية التي سيتم بها هذا الإجراء.

1- تحديات أولية

يعرف أندري لالاند André Lalande الإبيستمولوجيا في القاموس الفلسفي الذي أشرف على وضعه بقوله: " تعني هذه الكلمة فلسفة العلوم ولكن بمعنى أدق، فهي ليست دراسة خاصة للمناهج العلمية، لأن هذه الدراسة موضوع للميتودولوجيا وجزء من المنطق، كما أنها ليست، أيضاً، تركيباً أو توقفاً حدسياً للقوانين العلمية (على الطريقة الإيجابية والتطوريسية)؛ إنها أساساً الدراسة النقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلف العلوم، الهادفة إلى تحديث

أصلها المنطقي (لا النفسي) وقيمتها ومدى موضوعيتها. علينا، إذا، تمييز الإبيستمولوجيا عن نظرية المعرفة، بالرغم من أنها تصيد لها ومساعد (سمهد) ضروري، من حيث إنها تدرس المعرفة بالتفصيل وبكيفية بعيدة، في تنوع العلوم والموضوعات لا في وحدة الفكر¹.

بالرغم من أن تعريف لالاند للإبيستمولوجيا هو بعيد عن أن يحق الإجماع، كاملاً، بفعل الاعتراضات والانتقادات التي وجهت إليه، إلا أننا سنكتفي من التعريف، فقط، بالجزء الذي حقق بعض الاتفاق، وهو القائل إن الإبيستمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلف العلوم، الهادفة إلى تحديد أصلها المنطقي (والنفسى) وقيمتها ومدى موضوعيتها.

إذاً رجعنا إلى مفهوم العلم، وجدناه بعيداً، هو أيضاً، عن أن ينبع الاتفاق حوله²، ومع هذا، فإن الحد الأدنى من الاتفاق متوفر في تعريفاته³.

يقول ماكس بلانك: "مصدر كل معرفة، وبالتالي أصل كل علم، يوجد في الانطباعات الفرنية التي تكون، فعلاً، المعطيات المباشرة والأكثر واقعية التي يمكن أن تتصور ونقطة البداية لكل الاستدلالات التي يتكون منها العلم. [إن] المادة الأولية لكل علم تصدر إما، في شكل مباشر، من الاحساسات، وإما، في شكل غير مباشر، من دروس معلمينا ومن الكتب التي كتبوا. ولا يوجد لمعارفنا مصادر أخرى قط"، وفي الفيزياء، نحن أمام انطباعات حسية صادرة عن الطبيعة الجامدة، والتي تجد تعبيرها في القياسات والملاحظات التي تكون بهذه الدرجة أو تلك من الدقة. مضمون كل هذا، والذي هو كل ما نرى ونلمس ونسمع، يشكل، إذا، معطى مباشراً وواقعاً لا يقبل المنازعة⁴.

1- André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Texte revu par les membres et correspondants de la société française de la philosophie (Paris Quadrige (2 éd)/PUF (17 éd), 1992), tome I, p. 293 (voir épistémologie)

* نترجم Positivism بـ "إيجابية" وليس "وضعية" ذلك لأن أصلها هو positif في مقابل négatif وليس الفعل الفرنسي poser.

² A. Vineux-Reymonds, *L'Épistémologie* (Paris. PUF, 1966), pp. 7-8

³ A. Lalande, Op. cit., tome 2, pp. 953-959

⁴ Max Planck, *Initiations à la physique* (nouvelle édition revue et augmentée), trad. J. du Plessis de Grenédon (Paris. Flammarion, 1993), p. 206

بقي أن تشير إلى أن هذه القياسات والأرقام والمعادلات التي تعبر عن هذه المعطيات (معطيات الحسن) هي اعتباطية ¹arbitrares، وأن القيم الجديدة التي تطرأ عليها بفعل الحركة (= mouvement) هي غير ذلك (= غير اعتباطية).

الآن، علينا أن نحدد ماذا يقصد باللغة في الفكر اللساني الحديث.

يعرف فرديناند دوسوسور Ferdinand de saussure اللغة بأنها نظام من الأدلة²، والدليل هو حاصل ضم دال إلى مدلول³، والرابط الموحد بين الدال والمدلول اعتباطي ليخلص، في النهاية، إلى أن "الدليل اللغوي اعتباطي"⁴. وكما لاحظ بنفنيست Benveniste، فإن دوسوسور يلجأ، دائماً، إلى المرجع (= Référent) للبرهنة على اعتباطية الدليل، مما يشكل خلافاً في المنظومة الاستدلالية في فكره. ويرى أن العلاقة بين الدال والمدلول هي، على العكس مما يرى دوسوسور، ضرورية، وأن العلاقة الاعتباطية هي تلك التي تربط الدال والمدلول، من جهة، والمرجع، من جهة أخرى⁵.

وتجدر الإشارة إلى أنه، ومع تطور العلوم وخصوصاً علوم الأعصاب، وقع تطور في مجال دراسة الظاهرة اللغوية، فلم تعد دراسة اللغة حكراً على اللسانيات أو الميادين المتقاطعة معها كالفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع... (العلوم الإنسانية عموماً)، بل أصبحت موضوعاً يبحث في المخابر، وميداناً تشتعل فيه العلوم الطبيعية، وهو الأمر الذي سيدفعنا إلى إعادة النظر في التمييز القائم منذ قلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey في القرن التاسع عشر بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية (= الإنسانية).

¹-Albert Einstein, *Conceptions scientifiques* (nouvelle édition), trad. Maurice Solovine, revue et complétée par Daniel Fargue (Paris: Flammarion, 1990), pp. 22-23

²-Ferdinand De Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye (Paris: Payot, 1972), p. 26

³-Ibidem, p. 100

⁴-Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1992) pp 49-55

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لم تعد اللغة كائنًا ميتافيزيائيًا أقصى ما يمكن بلوغه منه هو فكرة النظام المجرد، وإنما مادة حية وعمليات تجري على مستوى الدماغ (- المخ).

لكن، بأي معنى نستعمل، هنا، مصطلح لغة؟ إننا لا نقصد باللغة منظومة القوانين والقواعد التي تضبط وتحكم مجموع بنيات الكلام (الصوتية والصرفية والنحوية)، وإنما نقصد به مجموع الألفاظ المكونة للغة، أي: المعجم، ولكن بمعنى خاص منسب إليه لاحقًا.

2- إجراءات أولية

في هذا القسم من البحث، سنحاول الإجابة، أولاً، على السؤال التالي: كيف نتيج لأنفسنا مثل هذا الإجراء، أي توظيف الإيستيمولوجيا والتي تتخذ المعرفة العلمية موضوعاً لها وتطبيقها على اللغة، على مفرداتها تحديداً، وبالتالي معاملة اللغة بالعلم؟ اللغة مؤسسة اجتماعية، ما هي ذلك شك. واللغة، هي أيضاً، وسيلة تبليغ؛ لكن متى **تكتب هيئة** نفسها لتتوب عن المجتمع -أو ينبئها عنه- لتصبح بذلك، مؤسسة مؤهلة هذا القدر أو ذاك من الكفاية، لها سلطة إنتاج اللغة (=مفردات اللغة) وفق أسس ومقاييس معينة تصفها بـ"العلمية"، هنا، تصبح اللغة معرفة، ويصبح، على ما نزع، النظر إليها كذلك.

واضح أننا نقصد بهذه الهيئة -أو الهيئات - المجامع العلمية (اللغوية) العربية. وهنا أيضاً، ما الذي يتيح لنا، أيضاً، التعامل مع هذه اللغة تعاملنا مع العلم وموضوعه؟

إننا نتعامل مع اللغة، مع مفرداتها بشكل خاص، وبناء على ما بينا من قبل، كمعرفة منظمة مصدرها الواقع أي "مجموعة الأشياء التي نتحدث عنها (باللغة)، والموجودة خارجاً عنا وبشكل مستقل، أي موضوعياً"، ومن هنا تلك المعاملة التي نقيمها بين اللغة والعلم. فاعتباطية العلاقة بين السدال

¹ - Adam Schaff, *Langage et connaissance*, trad. Claire Brendel (Paris. Anthropos, 1967) p. 197

والمذكور من جهة والمرجع من جهة أخرى، تقابلها اعتبارية العلاقة بين معطيات النص (= المرجع = référent) من جهة، والقياسات والأرقام والمعادلات التي تعبر عن هذه المعطيات من جهة أخرى، أي أننا ننظر إلى اللغة والعلم كقيمة تضافي على الأشياء.

3 - مقاربات

ثمة عقل كامن وراء إنتاج المعرفة، أي معرفة، وهدفنا، في هذه المحاولة، هو التوصل إلى الأسس الإستمولوجية للمنهج المتبع فسي وضع بعض الألفاظ في اللغة العربية، ببيان الفكر القائم وراءها المؤسس لها.

ونحن هنا، إزاء عقل منتج للغة، مفردات اللغة. كما أننا أمام نمط خاص من الألفاظ اللغة التي أنتجت هذه المجامع وطرحت للتداول ولاقت رواجاً. هذا النمط هو ما يصطلح عليه بـ"المولد".

لا أريد أن أدخل، هنا، في الخصومة التي نشبت بين أعضاء مجمع اللغة العربية بالهاهرة في التمييز بين المعرب والدخول - رغم الدلالة الخاصة التي تكسبها هذه الخصومة بالنسبة لموضوعنا - ذلك لأنه يتوجب علينا أن نترك للتاريخ دوره، لهذا فإننا سنكتفي، فقط، بإيراد النص المعدل للقرار الذي وضعته لجنة مناقشة نصوص قانون المجمع ومواده المختلفة (سنة 1934).

يقول نص القرار ما يلي: "المولد هو اللفظ الذي استعمله المولدون على غير استعمال العرب وهو قسمان: قسم جروا فيه على أقيسة كلام العرب من مجاز واشتقاق أو نحوهما كاصطلاحات العلوم والصناعات وغير ذلك وحكمه أنه عربي سائغ. وقسم خرجوا فيه عن أقيسة كلام العرب إما باستعمال لفظ أعجمي لم تعربه العرب [...] وإما بتحريف في اللفظ أو الدلالة لا يمكن معه التحريك على وجه صحيح، وإما بوضع اللفظ ارتجالاً والمجمع لا يجيز النوعين الآخرين في فصيح الكلام. هذا القسم الثاني هو ما يسمى بالعامي ولا يجيزه المجمع في فصيح الكلام"¹.

¹ انظر نص القرار في كتاب د. حلمي خليل، المولد في العربية: دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام (ط2؛ بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1985).

ويشير إبراهيم أنيس على المتكلم، عندما يريد الالتجاء إلى المولد، بما يلي:

"أن يعمد إلى الألفاظ القديمة ذات الدلالات المندثرة، فيحسب بعضها ويطلقه على مستحدثاته، ملتصقا في هذا أدنى ملابسة. وهكذا، وجدنا أنفسنا أمام ذلك الفوج الزاخر من الألفاظ القديمة الصورة الجديدة الدلالة: كالمذفع والقنبلة والدبابة واللغم والطيارة والطراد والسيارة والبريد والقاطرة والقطار والثلاجة والسخان.. والمذياع والذنبات والتسجيل والجرائد والصحف والمجلات [...] وتتم هذه العملية عادة عن طريق الهيئات والمجامع اللغوية [...]!"

لنحدد، الآن، الألفاظ التي سيتناولها التحليل، وهي:

أ- هاتف.

ب- برق.

ج- قمر [صناعي].

لنستدع المعاجم العربية¹ ولنستشرها ماذا تقول في المواد (هاتف. برق) و(برق) و(قمر)؟

أ - في اللسان

1- هاتف

ص. 624. ويحيل المؤلف على: مجمع اللغة العربية، محاضر للجلسات 348/1 سنة 1934. والتشديد من عندنا.

¹ - إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ (ط5: القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1984)، ص147-146. والتشديد من عندنا.

* سيتناول البحث في المعاجم لفظة "قمر" فقط، لذلك فإننا سنصنع، مؤقتا، الصفة "صناعي" بين معقوفتين، هكذا [صناعي]، مع الإشارة إلى أننا سنتناول "قمر صناعي" في المعجم رقم 2، في الترتيب الذي اعتمدناه.

** سنعتمد على معجمين عربيين أساسيين هما "لسان العرب" لابن منظور (طبعة دار صادر) و"المعجم الوسيط" الذي أخرجه المجمع العلمي بالقاهرة (الطبعة الثانية).

"هاتف" من "هتف" (ه.ت.ف). الهتف والهتاف الصوت الجافي العالي، وقيل: الصوت الشديد. وقد هتف به هتافاً أي صاح به. يقال هتفت بفلان أي دعوته، وهتفت بفلان أي مدحته. وسمعت هاتفاً يهتف إذا كنت تسمع الصوت ولا ترى أحداً. وهتفت الحمامة إذا ناحت، وحمامة هتوف كثيرة الهتاف. وقوس هتوف وهتلى. مرنة مصوتة. وقوس هتلى: تهتف بالوتر.

2- برق

(ب.ر.ق): برق السيف إذا لمع وتلألأ، والاسم البريق. (قال ابن عباس): البرق سوط من نور يزجر به الملك السحاب. والبرق الذي يلمع في الغيم وجمعه بروق. وبرقت السماء تبرق برقاً وأبرقت: جاءت ببرق [...] وأبرق الرجل بسيفه يبرق إذا لمع به. و" لا أفعله ما برق في السماء نجم" أي ما طلع. والبراق دابة يركبها الأنبياء، عليهم السلام [...] (الجوهري): اسم دابة ركبها سيدنا رسول الله [...] وذكر في الحديث قال وهو الدابة التي ركبها ليلة الإسراء، سمي بذلك لنصوع لونه وشدة بريقه، وقيل: لسرعة حركته شبهه فيها بالبرق.

3- [قمر صناعي]

(ق.م.ر) القمر لون إلى الخضرة، وقيل بياض في كدرة. والقمر الذي في السماء. (قال ابن سيده). والقمر في الليلة الثالثة من الشهر. وهو مشتق من القمر، والجمع أقمار...

ب- في المعجم الوسيط¹

1- هاتف

(بالإضافة إلى ما جاء في لسان العرب) المرجع الأساسي لكل جهد معجمي عربي حديث) في مادة (ه.ت.ف)، والذي يورده المعجم بـسـتـرـثـيـب مختلف وصيغ مختلفة نبيأ، أيضاً، نجد ما يلي):

¹ - ينقصر في تعريف الكلمات التي نحن بصندھا، فقط، بالجزء الذي اجتهد المجمع العلمي للغة العربية في إنتاجه وطرحه للتداول، دون أن يعني ذلك غياب ما ورد في "لسان العرب"، في تعريف المواد الثلاث، من "المعجم الوسيط".

هتف هتفا وهتافا صاح ماذا صوته. والهاتف الصوت يسمع دون أن يرى شخص الصائح، والهاتف [التليفون]، أو من يتكلم به. [مج].*

2- برق

البرقية رسالة ترسل من مكان إلى آخر بواسطة جهاز التلغراف. (مج). برق الشيء إذا اجتمع فيه لوان من سواد وبياض.

أبرق. أرسل برقية. (محدث). والبرق جهاز نقل الرسائل من مكان إلى آخر بعيد بواسطة إشارات خاصة. (مج). ج (بروق).

3- قمر

القمر جرم سماوي صغير يدور حول كوكب أكبر منه ويكون تابعا له، ومنه القمر التابع للأرض والأقمار التي تدور حول كواكب المريخ وزحل والمشتري. والقمر الصناعي جسم يطلق في الفضاء ليدور حول الأرض، ويحصل على السرعة الكافية للدوران باستخدام الصاروخ ذي المراحل، ويحمل أجهزة تقوم برصد المعلومات وجمعها وإرسالها إلى المراكز العلمية على الأرض في أثناء دورانه في الفضاء الجوي، كما يستخدم في الاتصالات الإذاعية المرئية والصوتية وفي الأرصاد الفلكية وغير ذلك...

نحن هنا، إذن، بإزاء ثلاث كلمات هي هاتف، برق وقمر صناعي (= اسم + صفة). كيف يمكننا، الآن، دراسة الوضع الإيستمولوجي لهذه الألفاظ؟

أولا، لنحدد ماذا يعني التعريف؟ التعريف هو "إقامة تكافؤ دلالي بين مركبين؛ الأطول يسمى، في الأعم، تعريفا، بينما يسمى الثاني تسمية، عندما يتعلق الأمر بوحدة معجمية. يقام هذا التكافؤ بحزمة إيزوتوبية Faisseau isotopique تستعيد في المعرف كل السميات النووية Sèmes nucléaires الموجودة في المعرف (التسمية)"¹

* المعقوفتان أصليتان في المتن.

1- François Rastier, "Systématique des isotopies" in, *Essais de sémiotique poétique* (collectif) (Paris: Librairie Larousse), p. 83

لنتناول كل لفظة على حدة وفي المعجمين معاً، هذه المرة. ماذا سنجد؟

- هاتف: (وهو اسم فاعل في التقليد النحوي العربي) من هاتف، أي:

- صاح (صائح) بصوت عال (او2).

- دعا (هتف بـ) (داع) (او2).

- مدح (هتف بـ) (مادح) (او1).

- الصوت يسمع دون أن يرى صاحبه (او2). (هاتف)**.

- التليفون، أو من يتكلم به (2).

- برق:

- اللمعان والبريق (او2).

- الظهور (او2).

- ممازجة الأسود للأبيض (او2).

- سرعة الحركة (انظر براق) (او2).

- جهاز نقل الرسائل... (2).

- قمر:

- اللون (او2).

- الجرم (او2).

- (قمر صناعي) جسم يطلق في الفضاء (1).

لا بد من الإشارة إلى أن هذا الإجراء لا يتحقق إلا بواسطة التحليل المسمى L'Analyse sémique الذي يهدف إلى إيجاد التكوين الدلالي لوحدة معجمية انطلاقاً من السمات Sèmes.

* - منرمز فيما يلي لمعجم "لسان العرب" بالرقم "1"، ولـ "المعجم الوسيط" بالرقم "2".

** - "الهاتف أصل معناها صد العرب كائن خرافي أو عفريت من الجن يصيح بك فتسمع صوته ولا تراه". انظر: حسن ظاظا، كلام العرب (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1976)، ص. 85.

لنحدد الآن السيم Sème المشترك في تعريفات كل لفظة على حدة.

1- هاتف . الصوت يسمع ولا يرى صاحبه.

2 - برق . المرعة والتنقل.

3 - قمر : الجرم السماوي.

قمر صناعي الدوران حول كوكب.

لنلاحظ، بدءاً، بأن في "هاتف" ليس هناك فصل، في المعجم الوسيط، بين الآلة (-التفون) ومستعملها، ومرد هذا، فيما نرى، إلى أن الهاتف (الذي يسمع صوته ولا يرى) لا يمكن إدراكه أو الحديث عنه إلا بالاستناد إلى صوته. لنبدأ التحليل، الآن. نحن، هنا، بإزاء ثلاثة أشياء مادية ملموسة وموجودة خارج الإنسان (- الوعي) وفي استقلال عنه، وهي تلفون (-téléphone)، وتلغراف (-telegraphic)، و[ساتل] (-satellite).

كيف تم التوصل إلى تسميتها، في اللغة العربية، إلى إدراكها بوصفها معطيات حسية؟ لنلاحظ أن ثمة مماثلة بين عناصر داخلية في تكوين مفهوم (-ماهية) كل لفظ باستعماله القديم والحديث، وتبرز هذه المماثلة في التسميات التي استخرجناها من تعريف كل لفظة على حدة. فكيف تمت هذه المماثلة؟ واضح أننا، من جهة، أمام مستحدثات (-آلات) ولكن دون تسمية، بخصائص ومميزات معينة، ومن جهة، أمام ألفاظ تحمل دلالات معينة وتحيل إلى مراجع (-أشياء) معينة، كذلك. لعل القارئ لاحظ أن الوصف الذي أعطيناه للمكونات الدلالية للوحدات المعجمية التي درسناها، يعتمد أساساً على بيان ليس ما يميز هذه الوحدة المعجمية أو تلك بالنسبة لوحدة أخرى، ولكن بيان ما تشترك فيه وحدتان إحداهما أساس الأخرى، وإن، فإن العمل قد تم في اتجاهين: من التسمية إلى التعريف، ثم من التعريف إلى التسمية:

تسمية ← تعريف ← تسمية

فما هي الأسس التي تم الاستناد عليها لإنتاج ألفاظ، هي رغم تداولها من قبل، ألفاظ جديدة؟ يبدو واضحاً أن الآلية الذهنية التي تؤسس لإنتاج هذا

النوع من المعرفة هي "القياس"، لكن، ليس القياس كما هو ممارس في المنطق، بل القياس المعروف في الثقافة العربية. كيف ذلك؟

لنعرف القياس أولاً. هناك شبه اتفاق في تعريف القياس، داخل الثقافة العربية، ولكن يوجد اختلاف في استعمال وتوظيف القياس في مجالات وحقول هذه الثقافة. يعرف الحسين البصري القياس بأنه "تحصيل حكم الأصل في الفرع لاستنباههما في علة الحكم عند المجتهد"¹، فالقياس، كما يقول الجابري، لا يبتدئ حكماً جديداً، بل يمدد حكم الأصل إلى الفرع، بناءً على ما يجده بينهما من شبهة².

يتكون القياس في بنيته العامة من: أصل وفرع وعلة وحكم، ويتوصل إلى الحكم في القياس (والحكم يقابل، بالنسبة إلى موضوعنا التسمية Dénomination) بواسطة مسائل عقلية معينة يمكن اختصارها في السبر والتقسيم والذي يعني اختبار الأوصاف الصالحة وحصرها لأن تكون علة حكم الأصل، وترديد العلة بينها³، وهذا ما حدث مع هذه الألفاظ؛ إذ أن المشرع لم يعتمد المنهجية الفكرية التي قوامها التحليل السيمي وهو التحليل الذي يجد مصدره في البحوث المتعلقة بالتصنيف التكنولوجي، بل اعتمد المنهجية الفقهية. إن نظرية التحليل السيمي الموظفة في مجال توليد وإنتاج الكلمات، تعتمد ليس على ما هو مشترك بين وحدتين معجميتين، وإنما على ما ليس مشتركاً Trast pertinent وهو الذي يشكل وجهة الانطباعات الحسية التي نلقاها والتي تقتض، بالتالي، تعبيراً مناسباً وتمثيلاً جديداً، ومن هنا الدعوة إلى اعتماد كيفيات أخرى في إنتاج الكلمات تقوم أساساً على الاختلاف وليس على الاشتراك مما يمكن أن يدخل في علاقة اعتبارية مع المرجع.

¹ - أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حمود الله (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1984)، ج2، ص. 698.

² - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (مسلسلة نقد العقل العربي 2) (ط3؛ بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص. 139 وما بعدها.

³ - سالم يوقر، ظريات المعرفة العربية الإسلامية: التعليل الفقهي (بيروت: دار الطليعة، 1990)، ص ص. 116-121.

* نستخدم "المشرع"، هنا، للدلالة على واضع اللغة، وليس المشرع بالمعنى القانوني أو الفقهي.

القراءة الموضوعاتية للنص الأدبي قراءة في فاتحة رواية ضمير الغائب لواسيني الأعرج

شكلت نزعة الابتكار والإضافة هاجس نزوع في المعرفة الإنسانية عبر التاريخ، وكان لموت التحريية في العلوم، وإفلاس الفلسفات والإيديولوجيات ذات الصبغة المادية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، أثره العميق في غزو الخيال للعلم، وتشجيع الابتكار الحر والفريد، والفكر الخلاق. في هذا المناخ دعا غاستون باشلار (G. Bachelard) إلى تكريس القطيعة مع المعرفة المشتركة، لأنها لا تفكر وإنما تنقل حاحاتها التي معارف¹. هذا التوجه الذي مارسه غاستون باشلار من خلال استقصاءاته لمعرفة المعرفة، وإدراك العلم، وملاحقة فينومينولوجيا الأشياء والكلمات، هو الذي بنى عليه النقد الموضوعاتي، الذي كان رائداً له ضمن حركية النقد الجديد في الستينيات، حيث كان النقد حينئذ منشغلاً باهتمامات ذات طبيعة موضوعاتية، منها ما هو فينومينولوجي (ظاهراتي) ويمثله كسل من غاستون باشلار وجورج بولي (G. Poulet)، ومنها ما هو مايكولوجي ويمثله شارل مورون (Ch. Mauron) وما هو سوسولوجي ويمثله لوسيان غولدمان (L. Goldmann). ولما كان هذا التوجه الموضوعاتي تصنيفاً مقولاتياً لا يخضع لنظام منطقي² ولا يوظفه تراكم معرفي نظري، لذلك ما أن بدأ يتبلور مع جون بيار رشار J. P. Richard كالمع وريث لباشلار، حتى ترك الساحة للسيميوطيقا، التي أصبحت معها الكلام عن جديد النقد الجديد ممكناً وفعالاً. غير أننا يمكن ألا نترك هذا الأمر يمر دون أن نتساءل عن الانشغال

¹ - عمر الثاروني، المفهوم في موضعه (تونس: دار الجنوب للنشر، 1992م)، ص. 9.

² - حميد لحميداني، "المنهج الموضوعاتي في النقد الأدبي، أصوله واتجاهاته"، مجلة دراسات سيميائية أدبية لماتية. (فاس، عدده، 1990م)، ص. 29.

المنهجي الذي استطاعت السيميوطيقا أن تنثريه حولها، وأن تهتمش الكثير من القضايا الموضوعاتية¹، والأجوبة عن هذا التساؤل كثيرة ومتعددة، من بينها أن باشلار كان راغبا عن أن يقيد نفسه بمنهج نقدي واحد، حيث نستطيع أن نجد إسهاماته موزعة عبر ثمانية مناهج أدبية وفكرية متقاربة-متباعدة، نصت كلها عبر معانقتها للخيال والحلم عن مشروع للنقد الذاتي والموضوعاتي². يضاف إلى ذلك أن المناقشات، التي أثّرت في فرنسا حول جديد النقد الجديد، لم تحصر الجدل في شكل مواجهة بين الموضوعاتية والسيميوطيقا، وإنما بين النقد القديم (اللانسوني) ذي الصبغة الأكاديمية ويمثله ريمون بيكار بكتابه "نقد جديد أم جدل جديد"، وبين ممثلي النقد الجديد وعلى رأسهم رولان بارت (R. Barthes) بكتابه "النقد والحقيقة"، الذي فتح من خلاله "المجال واسعا أمام تأمل نظري في وظيفة النقد ذاتها"³، وقد اعتبر الكثير من النقاد هذا الجدل تعبيرا عن أزمة التعليم الجامعي، وحتى الذين استجابوا لهذا الجدل من الموضوعاتيين، لم يكونوا أقطابا وإنما كانوا شيايا من أمثال سرج دوبروفسكي "Serge Doubrovsky"، وجون بول ويدر "J. P. Weber" وهذا الموقف بدوره يدعو إلى التساؤل عن مسوغات سكوت رواد الموضوعاتية، أمثال باشلار، وجورج بولي، وجون بيار ريشارد، لكننا سرعان ما نجد الجواب مرتسما في مقدمة "شعريات القصاء" لباشلار من خلال جملة تدعوا أن نتخلى عن بعض عاداتنا الثقافية حينما نتعامل مع الصور الشعرية، لأن المنهج المدعوم بالاحتراس والحصافة العلمية لا يفي كمطلق لتأسيس ميتافيزيقا الخيال⁴، وكأنه بهذا يقول إن الجدل لم يكن مسن عاداتنا ونحن نقرأ الشعر، وفي هذا تمييز للنقد الأدبي، الذي يمارسه باشلار وأتباعه الموضوعاتيون عن أي نزوع شكلاني، وهو ما حدا بهم إلى رفض

¹ هؤاد أبو منصور، النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوروبا، (ط1: بيروت: دار الجيل، 1985م)، ص. 95، ع: 23-25 (François Dagognet, Bachelard, puf (1972).

² رولان بارت، النقد والحقيقة، ترجمة إبراهيم الخطيب، (ط1: الدار البيضاء: الشركة المغربية للنشر بين المتحدين، 1985)، ص. 6.

³ غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، (معداد: كتاب الأعلام، 1980م)، ص. 21.

الدخول كطرف في الجدل الذي أعلن بين اللاتسونية وجديد النقد الجديد، ذي التوجه الشكلي، بالإضافة إلى أن الموضوعاتية والسيميوطيقا قالبا للمعرفة، لا يتأسسان أو يتمفصلان بنفس الطريقة؟ ولهذا يمكننا أن نقول أن المعركة الموضوعاتية لم تقم بعد، لعدم وجود نظرية موضوعاتية متكاملة، يمكن أن يدافع عنها، وربما أن هذا الغياب تفرضه طبيعة النقد الموضوعاتي، وهو ما يجلوه باشلار من خلال كتابيه شعريات الفضاء، وشعريات أحلام اليقظة. حيث يجده يمارس التأمل الاستمولوجي الميتافيزيقي "Meta-theorique" ، ويجهد نفسه من أجل جعل الصورة الشعرية الميدان الذي ليس فيه للنظرية مجرى، ويرى أن ذلك ممكن وضروري لأن الصورة الشعرية حدث نفسي "Evenement psychique"، يقع في وعي فردي، "وحتى يحدد وجود الصورة، علينا أن نعيش نذباتها بأسلوب ظاهراتية منكوفسكي"¹، وكأن باشلار بهذا يقول ليس مهما معرفة الوعي المتميز بالصورة، ولكن الوعي بالأحداث المتفردة، التي يثيرها إدراكنا للصورة في كل مرة، وهذا يصبح فضاء متفردا، ومعنى في حالة كامنة، تثير عبر ادراكها حزن هي أيضا متفردة، ولذلك فالصورة الشعرية عند باشلار لا تولد وحدها، ولكنها تتواجد بصفة خارقة في بعدها العالمي، ويرى أن ثمة وظيفتين للصورة الشعرية أن تعني شيئا آخر وأن تثير طاقة الحلم بصورة مختلفة، وأن الحبال هو الذي يتكلم فينا، كما تتكلم الأفكار والأحلام. وعندما يصبح هذا الكلام شاعرا بذاته يتوق النشاط الإنساني عندئذ إلى الكتابة، أي إلى تطعيم الأحلام والأفكار².

وهنا يجدر بنا أن نتساءل وفق أي رؤية أو منظور، حتى لا نقول وفوق أي منهج، لأن ذلك يتعارض ولا يتلاءم مع النقد الذي يرغب فيه أو يمارسه كل من باشلار وجورج يولي ويحيينا باشلار بأن المهم ليس التغني بالصورة أو الدفاع عنها، ولكن دراستها وفق منظور فينومينولوجي، وهذا يعني بالنسبة

¹ - المرجع نفسه، ص، 20. يوجيب منكوفسكي ظاهراتي تنفي فكرة بيرغسون عن كون الدافع الحيوي هو الدينامية الأصلية للحياة الإنسانية، ويرى أن جوهر الحياة ليس الإحساس بالوجود بل هو الإحساس بالانخراط في تنسيق يجد تعبيرا في الزمان، وفي المكان بشكل ثانوي.

² - فواد أبو منصور، النقد البنوي الحديث بين ثيودور وأوروبا، ص. 96.

إليه ممارسة النسيان الممنهج، نسيان ما تعلمناه، والتخلي عن عاداتنا الثقافية، لأنه في مجال الخيال الشعري لا أهمية للماضي الثقافي، وإنما المهم أن نجيد نلقي الصورة بمجرد أن تظهر¹، ولهذا تجده لا يهتم بإدماج الصورة في بنية ما، لأنه يرى أن مثل هذا الإدماج يتميز باستمولوحية علمية، وهو ما يريد أن يتجنبه أثناء القراءة الأدبية، لأن الفينومينولوجيا عنده، وإن تميزت بصرامة اليقين الفلسفي، فإنها تتحرر منه كلياً خلال تجربة القراءة الأدبية، وبذلك يصبح رهان فينومينولوجيا الصورة الشعرية، أنها تسمح بفهم فعل القراءة، دون أن تجعل من الصورة موضوعاً ساكناً "Objet Statique"، لو صف نظري، وبهذا يصبح من الصعب تقريظ أو تحنيد الموضوعاتية الباشلاردية إلا في شكل دعوة بوجهها إلينا باشلار لممارسة شعريات أحلام اليقظة، التي تمنحنا في شكل تخيل زمني الصورة وهي تتعطر في اللحظة، وبالأحرى طاقاتها وجدتها، التي لا تناسر إلا عبر تجربة القراءة.

وحتى لا نحصر الموضوعاتية في خصوصيات النقد الباشلاردي، نجد أنفسنا نقف أمام نص لجورج بولي، بعنوان "لوعي القدي"، يركز فيه على فعل القراءة، وعلى تجربة من يكون مهتماً في القراءة²، حيث نراه يسائل النصوص الأدبية لكل من بوزاك وبروست، كفيلسوف ذي توجه ميتافيزيقي، متأثراً بمفهوم برغسون عن الزمن، وإدراك الإنسان له كديمومة خالصة، ولذلك نجده في جل دراساته الأدبية يحلل مختلف مظاهر الوعي الأدبي للاستمرارية أو اللحظة³، وقد لاحظ في دراسة له عن بوزاك تواتر الكثير من التيمات (Les thèmes) التي تشير دلالاتها إلى الحركة الفيزيائية إلى الأمام، كالطيران والسباحة والارتحال والإسقاط والانفراج... الخ، وانتهى من خلال دراستها وتأويلها، أنها تتوفر على قصيدة ترمز إلى الحركة نحو المستقبل⁴. أما في دراسته للعضاء البرومتي فقد كان مشغولاً بالبحث عن حصن الديمومة

¹ غاستون باشلار، جماليات المكان، ص. 18.

² - Georges poulet, *La conscience critique*, (Paris corti 1971). p 278.

³ - سعيد علوش، النقد الموضوعاتي، (الرباط: بابل للطباعة والنشر، 1989 م)، ص. 26.

⁴ - حميد لحميداني، المنهج الموضوعاتي في النقد الأدبي، أصوله واتجاهاته، ص. 40.

في علاقة الوعي الأدبي بالزمن والقضاء المنصم للحضارة، "الأسكن في رؤيا
"البحث عن الزمن المفقود".

وعلى الرغم من علاقته الطويلة بأشكاله، والتي تعود إلى الثلاثينات من
هذا القرن، كما يصرح هو بذلك، إلا أنه لم يبد في برامته الأدبية متأثر به،
وهو على عكس باشلار لا يولي كبير اهتمام للصورة الأدبية، بل يحدد بصم
كل اهتمامه على مجموع الموضوعات والتي يجمعها نوعي "الذاتي"
كموضوعات ذات قصصية، لكنه في كل برامته يطلق كباشلار من معبر
فينومينولوجي وجودي، ولذلك فإن كتابه "الوعي النقدي" حتى وإن بدأ به
منغل بالتفاني الفلسفية، فإنه يبتعد عن كل مشروع نظري حالي.

أما جون بيار ريسار فإنه ينطلق من الأثر الباشلاري محدود الخصائص
بين الموضوعاتية والبنوية، ومنفتحاً على الامتدادات النفسية النفسية و
عاصرته، كالتحليل النفسي والبنوية، تاريخية، خصوصاً في وجودها
الذاتية. وقد تميزت برامته النفسية -عندما دخلت عصره- التي يتموضع
حول العمل الأدبي، في حد ذاته، مصداقاً في ذاتها من شبيهة جردت برامته
الصغرى ذات الصيغة المحددة محدوداً من خلالها الكشف عن الغضائات
الأساسية التي يتكشف عبرها المعنى وهو في برامته النفسية يراجع بين
صرامة المنهج ودقته المعيارية في استحقاق النص، عبر "الفاظس
وتراكيها الأكثر كلاسية وهامشية، وفق مبدأ التكيف والارتداد واضعاً
المستوى اللغوي بالمستوى النفسي، أو العكس، وبين رغبة الموضوعاتية
في التدرج والافلات من القيود النظرية، مطلقاً في ذلك من قناعته بأن كس
قراءة هي اختصار لنظام شخصي من العلامات، وهو حتى حيناً يتحدث عن
البنية، فإنه يراها عبارة عن وحدة محدودة في النص. تتجه التحلية الرحيمية،
وهو فهم ذاتي لدلالة البنية، يعود على أن صدا وحدة الموضوعات ذاتي، وإن
الوعي هو الذي يصنع هذا التجمع، يمنحه نوعاً من اليهوية، مساهم كتاب

1 سعيد علوي، "نقد الموضوعاتية"، ص 17

2 "لو منصور، "النقد البنيوي بين لبنان وأوروبا"، ص 181

3 لمرجع نفسه، ص 181

التمزقات والتناقضات التي تميزها، ولذلك نراه يقهر بحرية الناقد الموضوعاتي، وبحساسيته المتميزة في رصد الحقول الدلالية الممكنة، والأصول الموضوعائية في خضوعها لوعي يظهر على مستوى الحساسية والعواطف والأحلام، ووعي لا يكتفي بمباغنة المعاني والتيمات لحساسية الناقد، وإنما يجوس في أغوار النص عبر تداعيات اللغة، وهو ما فعله من خلال دراسته للعالم التخيلي لمارلارميه، حيث تتحول عنده كل قصيدة من قصائد مارلارميه إلى رمز، ومن مجموع الرموز التي يوفرها العالم التخيلي لمارلارميه يؤلف جان بيار ريشار "متحفا من الصور والموضوعات والأنوار والإيقاعات"¹، معتبرا إياها تشكل "أسس التعبير الأولي للحركة التي يبتدع مارلارميه نفسه بواسطتها"². وفي رده على انتقاد جان ريكاردو³ (J Ricardou) لبشار والموضوعائية اعتبر ريشار أن الخلاف بينهما يكمن في تضاد عالميهما، فحين ينغمس ريكاردو في تصويره الشكلي، ويقيد نفسه بأدوات إجرائية نظرية، يتحلى باشبار من كل عاداته الثقافية في دراسته للخيال الشعري، وبناء عليه نستطيع أن ننهي حديثا عن جان بيار ريشار بقولنا إن ريشار من خلال جمعه بين الموضوعائية والسوية والتجارب الذاتية في النقد المعاصر يحاول أن يقيم بلاغة جديدة للقراء، تقوم على إعادة اكتشاف تجربة الكتابة عبر تجربة القراءة.

المقاربة الموضوعائية والنص الروائي

إذا كان الشعر قد شكل روح المقاربة الموضوعائية عند باشبار، فإن ورثته ورج بولي وجان بيار ريشار وجان ستاروبنسكي، وغيرهم قد وجدوا في الرواية مستودعا لشتى الأفكار والقيمات، التي تتشكل منها التجربة الإبداعية، وقد حصرها جان بيار ريشار في مجموع التيمات، التي تتناول مظاهر الوعي الممكنة⁴. وإن المتصفح للدراسات التي أنجزها ريشار حول أعمال روائية لستاندال وفلوبير وبروست، يجد أنه قد تقصى موضوعات

¹ فؤاد أبو منصور، النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوروبا، ص. 182.

² - المرجع نفسه، ص. 182.

³ - Jean Ricardou, *les chemins de la critique* (Paris, pion, 1966)

⁴ - حميد لحميداني، المنهج الموضوعائي في النقد الأدبي، أصوله واتجاهاته، ص. 39.

الوعي عند هؤلاء الروائيين كالمشاعر العاطفية، والحياء، والحزن والفرح عند ستاندال، والرغبة، والنشوة والقسوة، والحياء عند فلوبير، أما عند بروسٲ فقد ركز على موضوع الرغبة باعتبارها مفتاحا أساسيا لفهم أعماله الروائية¹. ولم يقف عند حدود موضوعات الوعي والحساسية، بل تجاوزها إلى ما هو ساذج وضمني، وما يختبئ وراء اللاشعور، من أجل الكشف عن القضايا التي تتبع في أعماق الشخصية. أما جورج بولي فإنه من خلال بحثه عن الدلالات الضمنية في الأعمال الروائية، يبدو منشغلا إلى حد الحيرة، رغبة في الفهم الذي يراه طريقا للولوج إلى وعي الآخر، وكشف موضوعاته القصصية، ولذلك نجده يولي اهتماما كبيرا للعبة الكلمات، التي تبدو في الظاهر لا قيمة لها، ولكنها حين تؤول رمزيا تستطيع أن تكشف عما يتوارى في الأعماق ويتأبى على الفهم، وهو ما فعله من خلال دراسته لكل من بلزاك وبروست. أما حين نصل إلى جان ستاروبنسكي، فإننا نجده في نقده الموضوعاتي لأعمال روسو القصصية قد تجاوز القراءة الباشلاردية، واهتم بتحليل بنية النصوص مستخدما كما يقول "قراءة تعمل ببساطة على كشف النظام أو الفرضى الداخلية للنصوص التي تشاءك، كما تعمل على كشف الرموز والأفكار التي ينتظم وفقها تفكير الكاتب"². بهذا الموقف نحرك أن الموضوعاتية أصبحت في حاجة إلى تجديد فسي الرؤى والأدوات، أي أن تتحول إلى موضوعاتية توليدية، تسهم في بناء نظرية حديثة للموضوعات (التييمات) الأدبية، ولهذا كان من الضروري أن يلج هذا الميدان السيميائيون والسرديانيون من أجل تجاوز القراءات الذاتية للأعمال الأدبية، والتي دأب عليها الموضوعاتيون منذ باشلار، وطرح إشكالية منهج موضوعاتي بهتم بالبنية الداخلية للنصوص وبالعناصر المكونة للموضوعاتية. وكاستجابة لهذه الرغبة عقد في باريس في جوان 1984 ملتقى موضوعه (من أجل الموضوعاتية)³ Pour une Thematique، دعت إليه مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية أعلام النظرية الأدبية الحديثة من السرديانيين والسيميوطيقيين أمثال كلود بريمون (C. Bremond)، وجيرالد برينس (G

¹ حميد لحميداني، المنهج الموضوعاتي في النقد الأدبي، أصوله واتجاهاته، ص. 39.

² - المرجع السابق، ص. 41.

³ - Revue poétique no 64. (Paris: Seuil 1985)

(Prince)، وفيليب هامون (Ph Hamon) وغيرهم، وقد استطاعوا من خلال تنوع
بمهامهم النظرية والأحرارية، أن يفتحوا أفقا متنوعا في هذا المجال.

وإذا كان رواد الموضوعاتية لم يهتموا بتحديد مصطلحاتهم الاجرائية لأن
ذلك يتعارض مع طبيعة القراءة الموضوعاتية للتصوص، فإن الموضوعاتيين
الجدد من المبرراتيين والسيميوطيفيين قد حاولوا رسم تضاريس
للموضوعاتية، انطلاقا من تحديدهم لمصطلح الموضوع أو التيمة وطرائق
نمطه داخل النص. حيث نجد جبرالد بريس يحصر التيمة داخل النص
في ثلاثة تنويعات دلالية المفهوم (الموت، الحب) وركام المفاهيم (الابن
المسرف، البنت والموت)، أحكام التيمة (الحياة، حلم، لا توجد سعادة في
الحب)، حيث يضمن من خلال هذه التعريفات إلى أن التيمة بالنسبة للعقدة
كالمعنى بالنسبة للشكل¹. في حين يرى فيليب هامون أن التيمة تعرف
بنمطها المتذبذب بين الدليل والعلامة (Le signe)، والإشارة (Le signal)،
والمستودع أو المخزون (Le reservoir)، والعرض أو النمط (Le symptôme)،
والرمز (Le symbole). وبهذا تصبح التيمة عند هامون مكان تأسيس وتشكيل،
و مركز جاذبية في النص، ذات سلطة ومعنى وقيمة، ومن خلالها يمكن تحديد
خصوصيات النص المرسوم². وبعد تحديثه لمفهوم التيمة كمكان استقطاب
القراءة، تحقق فيه أو من خلاله الكتابة المعنى، يعود فيشك في مدى فعالية
لموضوعاتية في الدراسات النقدية المعاصرة، وتقوي شكها المشاكل التي
صرحها الولوح³ - إذا كان ذلك ممكنا - إلى بعض النصصوص الحديثة منذ
حجرة زمنو الموريلانية، وإلى ما بعد الرواية الجديدة، وتعصده أيضا في
موقفه هذا بعض الآراء النقدية المعاصرة، التي لا ترى جدوى من هذه
عملية، وفي مثل هذا الموقف يقول ز. بارت أن مندون قد دون⁴. ولهذا فإن
الموضوعاتية لا تكون فعالة في رأي هامون إلا في دراسة الخطاب

¹ - Gerald Prince. "Thématiser" *Prochain* no (4) p 495

² - Ibidem. p. 495

³ - Ibid. p. 496

⁴ - Ibid. p. 495

الواقعي ، لكونه يتميز بهيمنة الوظيفة المرجعية، التي تسمح بإدراك العالم المتخيل كمجموعة من التوصلات المتجانسة، التي لا يمكن الانتقال عبرها بيسر من موضوع إلى آخر، أو كتعدد للأصوات المتعادلة والمحيدة، الممثلة لمجموعة منتخبة من التيمات، وإن كان الكاتب الواقعي يحاول جاهدا ألا ينتخب أو يختار أو ينتقي. وعبر تحليلنا للخطاب الواقعي موضوعاتنا نستطيع أن نميز بعض الآثار النصية، التي يبدو أنها دخلت العمل الفني في شكل تيمات، لأن التيمة الواقعية وحدها القادرة على التجسيد الحسي للمدلول، وهذا انطلاقا من كون النص الواقعي ليس أكثر من تنويعات من الخطابات الموظفة لإيهام القارئ الغائب وجعله يعتقد أن

ا - أن مرجع الخطاب موجود أو وجد أو يمكن أن يوجد.

ب - أن المرجع مطابق للحقيقة.

ج - أن المحيل (le référentiel) يتوفر على سلطة وأمانة (أي بعيدا عن المغالطة)، وكفاءة تسمح بانحار وتأمين الإحالة المرجعية². وعلى الرغم من أننا لا نتفق مع نزعة الحصر والإقصاء، التي يحاول هامون أن يمارسها ضد الموضوعاتية إلا أننا لا نستطيع أن نخفي إعجابنا برصانته وحصافته المنهجية، لقناعته بأن الموضوعاتية، من خلال انفتاحها على مختلف المناهج النقدية، تستطيع أن تبني تصورها النظري الخاص. وهذا انطلاقا من كون أن النقد الموضوعاتي - كما يقول جون بيار ريشار - تجوال في النص، وليس إلقاء نظرة أو صياغة موقف³، وهو ما يؤكد جيرالد برانس عبر اقتراحه لقراءة موضوعاتية تقوم على تنوع التأويلات الموضوعاتية للعمل الأدبي الواحد. وبعد قراءة النص انطلاقا من تيمة بعينها، نقوم بوضع سلم (Statut) موضوعاتي للوحدات المكونة لهذا النص وعلاقاتها بعدد من المسنن (Codes) الخاصة بالسلوك الفردي، أو الثقافي ونعينها كممثلة لتيمة ما، ويمكن أن نتنوع طبيعة وأبعاد الوحدات والمسنن من موضوعاتي إلى آخر، ومن حيث

¹ - Ibid, p. 497

² - Gerald Prince, "Thématiser". *Poétique*, no 64, p. 502

³ - فؤاد أبو منصور، النقد البنيوي بين لندن وأوروبا، 194.

صحي لآخر، ويمكن أن تتكون الوحدة من كلمة أو جملة، أو عبارة، أو سلسلة من العبارات، وهذا بحسب خصوصيات الوحدة وعلاقاتها النصية، مع الملاحظة أنه تبقى دائما هناك وحدات غير مرصودة لمسبب من الأسباب الخاصة بتأويل النص وبالموضوعاتي، الذي يقوم بعملية التأويل في حد ذاته، وبالإطار السذي يتنناه والوحدات المختارة والعملية المكملية، لأن الموضوعاتية - كما يرى برلينس - لا تكون ميدانا خاصا بالدراسات الأدبية فقط، ولكنها تنتمي أيضا إلى حقل التأويل والمعرفة الإدراكية¹. وفي نهاية حديثنا الموضوعاتية، نستطيع أن نخلص المراحل التي يقوم عليها التصور الجديد للتحليل الموضوعاتي للنصوص الأدبية كما يلي

1 - حصر التضاريس الموضوعاتية للنص موضوع الدراسة، والكشف عن الموقع المهيمن، الذي تحتله بعض التيمات، التي تشكل مفتاحا لفهم النص، والولوج إلى عالمه الخاص.

2 - تحديد البنية الداخلية للموضوعاتية، من خلال حصر عناصرها المكونة عبر مستوياتها التركيبية.

3 - الكشف عن التنظيم النصي وعن الدعامة الموضوعاتية، التي تسنده وتمنحه خصوصيته وتفرد.

4 - تحديد العلاقة التي تقيمها الموضوعاتية عبر النص المدروس مع التاريخ الثقافي، ومحاولة تحديد العلاقات بين المراحل التاريخية والتميمات وفق الوظيفة التمييزية (Pertinence) والتوليدية للموضوعاتية الأدبية.

القارئ والنص:

تحقق القراءة الموضوعاتية فعلها عبر الخبرة التي يثيرها لقاء النص بالقارئ، والبهجة التي تتلو الفهم أو تتعاقب معه، وفيما بين الخبرة والبهجة يقيم الوعي القارئ علاقة قصدية فعالة بالعالم المتخيل الذي يشيده النص، حيث يصبح كل ما يهم القارئ في هذه اللحظة الخارقة، أن يعيش نوعا من

الاندماج الكلي بالنص. وهذا على الرغم من إدراكه بأن الموضوعات التي تملأ فضاء النص، هي ملك لذات أخرى، إلا أنه يشعر أثناء عملية القراءة بنوع من الحميمية تحاها، تجعل منها ملكا مشاعا له. وبهذا التفاعل بين النص ووعي القارئ تتحول القراءة إلى عملية مستمرة لاستتساخ الذات، ويصبح وجود النص متوقفا على اللغة وغيرها، وعلى القراءة ومن خلالها. داخل هذه الطقوس التي يتحقق بواسطتها فعل القراءة عبر حركة دافعة تنتصب رواية "ضمير الغائب" لواسيني الأعرج، مثيرة للدهشة بما يباغتنا به عنوانها من مجازية تقوي لدينا حس الانتظار والتوقع، توقع ما يمكن أن يوحى به هذا العنوان المركب من عنوانين، أصلي "ضمير الغائب" وفرعي "الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر"، من دلالات قصدية، حيث يوفر العنوان الأصلي تيمة مركبة، تنتظم في شكل ثنائية موضوعاتية تشير إلى حقليْن دلاليين ينتميان إلى عالمين مختلفين، عالم اللسانيات (أو علم الصوف) وعالم الأخلاق والقيم، حيث يتوقع من ضمير الغائب كمقولة صرفية وكنعوان يتقدم النص، أن يشير **فيما الإحساس** بموضوعية ما يطرحه النص من رؤى وأفكار، كما يمكن أيضا أن يتوقع من ضمير الغائب كقيمة أخلاقية وكنعوان يوظف النص أن يوحى النص كي يقول **فيما ما**، أو ينحز قصدا إيديولوجيا بعينه. أما العنوان الفرعي "الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر"، فإنه يرد في صيغة حكم، يتيح لنا العوص في أعماق النص لاستكشاف رؤاه الداخلية أو تيماته وجوهره المخبوء وراء لعبة الكلمات وركام المفاهيم، وبهذا يصبح العنوان ليس سوى نص يخائل من أجل أن يمارس شهادة محازية. أما ما يثيره ما بين العنوانين من تكامل دلالي وتجاوز سياقي، يضيف على هذا العنوان قيمة جمالية في حد ذاته، لما يتميز به من جدة تجعله متعارضا - على الأقل ولو شكليا - مع ما دأبت أن تظهر به الأعمال الروائية العربية من عناوين. كما يمكن أن يعبر بناء العنوان بهذا الشكل عن موضوعاتية بعيد النص بناءها، ويخلصها العنوان في ثلاث تيمات أساسية مهمة، هي الشهادة، الاغتيال، المدينة.

النص الشاهد وتداعياته الموضوعاتية

يتميز النص الشاهد بكونه نص أطروحة، تمثل اللغة فيه غايةً ووسيلةً إبلاغ وتواصل، وبكونه أيضاً نص مفتوح على ما قبل تجربة الكتابة وما بعد تجربة القراءة، أي أنه تعبير عن واقع خفي، لكنه ممكن لمن يطلب حضوره ويرغب فيه، تتقاطع عبره المعطيات البيوغرافية بالأخبار والأحداث والأحكام، فتجعل منه دالاً مركباً من مجموعة المنن والمداليل الموضوعاتية، وشاهد على ما جرى ويجري وسيجري، بواسطته يصبح السرد ممكناً ومحيناً وقابلًا للتحليل. وأول شهادة ينجزها هذا النص تتخذ من ما بعد القراءة موضوعاً لها يتصدر النص كفاتحة، لكنها فاتحة الراوي وليست فاتحة النص، أي فاتحة الذات وليست فاتحة الموضوع، يدفعنا من خلالها وإسني الأعرج إلى التفكير والتأمل، التفكير فيما سنقوله بعد الذي قاله، والتأمل فيما قاله ويقولونه النص. وتعد هذه الفاتحة حسب المنطق القصصي من السوابق النصية المهاجرة من فضاء حر، هو فضاء ما بعد القراءة، إلى فضاء يقيدته الكتابة وتملأه بطوقسها وإبلاغاتها، وتؤسس فيه مركزاً جاذبية ذات سلطة ومعنسى. تتجسد سلطتها في الشهادة التي يمارسها الكلام على الكلام، وفي إقصاء الراوي من داخل للنص إلى خارجه، واستبدال وظيفته من الرواية والتلفظ والإحالة على ما يقوله المؤلف، إلى الشهادة على ما يقوله النص وبذلك يصبح القارئ الأول للنص والمستفي له والمعلق عليه، تاركاً وظيفته كأطير للنص سردياً إلى رواية متماتلين سردياً مع ما يفعلون ويقولون، رواية هم عينهم شخصيات النص الأساسية، من أمثال الحسين ابن المهدي، والمهدي بن محمد، وغيرهم من الشخصيات الحاضرة داخل النص، والشهادة على ما جرى، وبالتالي المؤطرة لبعض التوسعات السردية، التي تدور حول ما جرى. وعبر هذه اللعبة الكتابية يتوب الراوي عن القارئ، وينقل وجهة نظره حول ما جرى وموقف الرعية منه، وبهذا يتحول الراوي من موقع المبلغ للخطاب إلى موقع المعلق والمفسر والمؤول له. وهو ما تنص عليه فاتحة الراوي من خلال استعراضها لأراء قراء الطالع، الذين ليسوا سوى القراء محترفي مهنة قراءة الكف، وفك شفرات الرموز والطلاسم والمتبصرين بالغيب، ومفسري الأحلام والألغاز ووشم الكتابة، والذين هم جزء من الرعية المتلقية للحبر والشهادة على ما جرى من اغتياالات وإقصاء وتشويه. ويبدو هنا أن إسني الأعرج قد باغتتا بهذه اللعبة الكتابية لعلمه أن الكتابة لا تفعل.

شيئا سوى أنها تقيد النص وتحفظه، وأن النص نسخة صامتة خرساء وغارقة في اللامبالاة¹. وهو يريد أن يكون شاهداً على ما جرى، وشهادته لا تتحقق إلا عبر قراءته، والقراءة في هذه الأيام أصبحت صعبة المآل، ولا تتحقق إلا من خلال تحفيز يخاطب العين ويروده حاسة القراءة. وقد جاءت فاتحة الراوي في شكل إعلان إشهاري للنص، تلعب فيه الكلمات النور الذي تلعبه الصور من حيث الإثارة والتشويق والترغيب، تلك أن عبارة "ماذا نقول بعد الذي جرى؟؟؟" المتبوعة بعلامتي تعجب وعلامتي استفهام، والتي تصدرت الفاتحة وتكررت مرتين، حيث جاءت في كل مرة متصدرة أيضاً مقطوعاً نصياً جاء ملخصاً ومجملًا لما ورد في متن النص مفصلاً من موضوعاتية مجازية، توقظ لدينا حس التوقع من جديد، وتعمل على نقلنا إلى العالم الواقعي من خلال العالم التخيلي، فنرى ونسمع، ثم نشهد على ما جرى للحسين بن المهدي الصحفي، وصاحب زاوية "شيء من الأرشييف". ومن خلاله، أو من خلال أحلام اليقظة ما جرى للمهدي بن محمد شهيد الرأي والاختلاف، وهذا حسب ما يعمل النص الشاهد على ترسيخه في وعي القارئ. وعبر هذه الفاتحة لا يكتفي النص الشاهد بممارسة التحريض المؤلج، ولكنه يحاول أن يرجع ما في حير عذائني محاصر بكل مظاهر الرعب والمسخ، تحتق في اللذة اللطيفة وينشوء المعنى، أنه مسخ منظم توطئه تعابير مزعجة، تدفع بالوعي نحو فضاء ماسح ومرعب، أين تتجمع ملايين الزواحف الدموية في قلب المدينة، حيث تبدأ عملية المسخ بعد أن تمت عملية الغزو والمحاصرة، ويبدو أن الراوي هنا فضل أن يبقى خارج هذا الفضاء، وأن يكتفي بالفعل، تاركاً عملية تأنيث هذا الفضاء المأساوي المرعب، للذين عاشوا أهوال هذه الحادثة، وعجزوا عن التصدي لها أو مقاومتها، وأصبحوا اليوم أيضاً عاجزين عن الشهادة بعد أن زمت أفواههم، وحضرت وجوههم، وقضمت أوراق الجرائد، التي يمكن أن تنقل خبراً ولو كان عابراً - عما جرى، تنبئه الكتابة وتحوله إلى شاهد إثبات، يستعين به الحسين بن المهدي في تحقيقاته عن الشهداء، الذين امتصت دماءهم هذه الزواحف وغزت قبورهم الأعشاب الضارة. تتحلل فاتحة الراوي هذه

¹ - عبد الفتاح كليطو، العائب، (ط1: الدار البيضاء - توفال، 1987م)، ص. 68.

العجائبية من أجل تحميل وعي للقراءة عبر الرسالة المرئية رسالة إيديولوجية، وموفقا تعلن من خلاله الذات الحرب ضد تشوهات الحاضر، وضد عمليات المسخ الموجهة، التي يمارسها الراهن المتسلط ضد المرجعيات التاريخية. وبالتالي فإن فاتحة الراوي من زاوية منظور وعي القراءة تتجاوز وظيفة التقديم والتحفيز، لتتجزأ خطابا خاصا ذا حمولة إيديولوجية موجهة نحو قصد ينزع من خلاله واسيني الأعرج أن يقدم أطروحة تعري من خلال خيبة أمل الذات وإحباطات الراهن والتاريخ، سلطة القمع، وتكشف عن نزعة المسخ وتجعلها كالحين فاضحين. وإذا كانت فاتحة الراوي قد حاولت من خلال الإثارة تارة، والإزعاج تارة أخرى أن ترسخ في وعي القراءة الإحساس بعمق المأساة، وسلبية الذات الجماعية تجاه تزييف الراهن المتسلط للذاكرة التاريخية ولامبالاة الناس بما يحدث، وكان الأمر لا يعنيهم "الناس لم يعلقوا على الضرر لكنهم كانوا يعرفون البقية جيدا" وبهذا الموقف السالب يشترك الجميع في تكريس سلطنة الإقصاء والمسوخ، وممارسة الغياب طوعا أو كرها، والقبول بكل ما يحدث وما يمكن أن يحدث، حتى وإن كان فعلا عجائبيا خارقا في مستوى الحدث العجائبي، الذي جاء متماهيا ضمن تواترات خطاب الفاتحة، ومسحا له بعجائبية تتجاوزها، وتغمره بغضاء مرعب لا يمكن أن يتصوره، أو يفك شعراته، سوى قراء الطالع والمتنبصرون بالعجائب، والقادرون على جعلها تظهر إلى الوجود أمامنا وكأنها حدثت بالفعل. إن مثل هذا التداخل بين ما هو واقعي وما هو عجائبي من خلال الحركة المرئية لمتن الفاتحة يعضده التصدير الشعري، الذي يثلو الفاتحة مباشرة ويفصلها عن باقي السياق النصي، من حيث الشكل، ويصلها به من حيث المضمون والأبعاد الدلالية، يسهم بدوره في تعميق الإحساس بالإقصاء من ناحية، ويعمل من ناحية أخرى على إنتاج فعل أو موضوع روائي آخر يتعاقب مع فعل الإقصاء، ويعمق قصديته في وعي القارئ، يتمثل في إثارة الشعور بالافتقار، حيث يتم من خلال عملية الفصل والوصل نقل عدوى الافتقار إلى مجرى وعي القراء، والإلحاح على ترسيخه وتعميقه تدريجيا، من خلال إيقاع شجي لموالم شعبي ذي نغمة بكائية، يمثل وقفة

شاعرية غنائية تتعارض أسلوبيا والطبيعة المرئية، التي تهيمن على كافة الوحدات المكونة للنص الروائي، وعنصر تنويع شكلي يتصدر بداية الرواية ليحبل تجربة القراءة بمشاعر الاقتداء، التي منها ما يمكن تعويضه، كالفقد الذهب يعوضه الحصول عليه، وفقد المحب تعوضه الأيام بالنسيان، أم ما لا يمكن تعويضه، فيأتي على رأسه الوطن، إذ أن فقد الوطن يعني فقد الهوية، وفقد الهوية يعني فقد الحماية، وهو أقصى أنواع الفقد، إذ يورث صاحبه وعيا حادا بإمكانية الانمحاء والموت.

تنوي المجلة تخصيص أعدادها القادمة للملفات التالية :

1- العولمة : (المفهوم، الثقافة، الاتصال، التكنولوجيا، الفلسفة،

الأخلاق، العلم، ...

2- أسئلة نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين.

3- الإشكالية اللغوية في الجزائر والعالم العربي.

4- المناهج النقدية والرواية الجزائرية.

فعلى الرءلاء الأساتذة والكتاب الراغبين في المشاركة في هذه

المحاور، فضلا عن أركان المجلة الثابتة، أن يبعثوا بمساهماتهم

على عنوان التبيين.

مفهوم الكتابة عند عبد الحميد الكاتب

الكتابة في حياة الإنسان قديمة، تعود إلى عصور بعيدة في الزمن، ارتبط الإنسان بالكتابة رمزا متقلا بالدلالات، وأداة للعمل، والتأثير في العالم، ثم أصبحت من بعد ذلك ميدانا للبحث، والتأمل، صرف الباحثون فيه الجهد العظيم، الذي أصبح في نهاية القرن العشرين مبحثا من أهم المباحث التي تتركز حوله الدراسة، والتي اشتركت فيها عدة فروع معرفية، جعلت مفكرا فرنسيا معاصرا هو حاك دريدا يعمل على تأسيس علم الكتابة سماه Grammatologie طارحا من خلال عملية تطوير الكتابة أساقا فلسفية/معرفية جذرية في بنائها وثوريتها في عملها¹.

إن تتبع ما أثر عبر التاريخ حول الكتابة، أمر صعب، يحتاج إلى تخصيص دراسات شاملة، لا يطيق هذا البحث تحملها، حتى في خطوطها العريضة، لذلك تقتصر هنا على دراسة محاولة عبد الحميد الكاتب في رسالته إلى الكتاب، وهي محاولة مركزية - في نظرنا - لتحديد ملامح النظرية الكتابية في سياق الثقافة العربية الإسلامية. إن اختيار عبد الحميد الكاتب، مرنكر على سببين أساسيين هما

أولا: كونه رائدا للكتابة الفنية العربية بدون منازع.

ثانيا: كونه أول من حاول تأسيس الكتابة العربية، ليس فقط من حيث الجانب العملي، بل انتقل إلى الجانب التطويري، من خلال رسالته إلى

¹ - عبد الله إبراهيم، التفكير: الأصول والمقولات (ط1: الدار البيضاء: عيون المقالات، 1986م).

الكتاب، التي كانت "رسالة عامة ليست موجهة إلى شخص معين"¹، بل كانت خطاباً علمياً نظرياً مفتوحاً إلى "معشر الطلبة والكتبة"² ليتخذوا منها دستوراً نظرياً يستمدونه في صناعتهم، كما أن أهمية هذه الرسالة تكمن كذلك في "أنها لا تنظر إلى الكتابة كحرفة يمكن لكل إنسان أن يتقنها، إنما تحتاج إلى إنسان له استعداد خاص"³ وسيوضح لنا هذا الأمر بعد تحليل الرسالة، تحليلاً يركز على دراسة الكتابة في أبعادها المعرفية، والأخلاقية، والسياسية، والاجتماعية.

الكتابة والمعرفة:

يشمل الإطار المعرفي للكتابة، كل ما يدخل في تكوين الكاتب سواء من حيث المهارات الذهنية، والحركية، أو ما يحصله من فنون، وعلوم، ومعارف مختلفة، يكون لها الأثر الفعال في انتاج العمل الكتابي المنشود، والإطار المعرفي كما يتضح في الرسالة، لا يتميز طرحه بالعمق الفلسفي، بل جاء الحديث عنه مبسطاً، اعتمد عبد الحميد فيه الإشارة والإيجاز، ويمكننا تناول الإطار المعرفي، من خلال عنصرين هما

أ - مصادر المعرفة. ب - مضمون المعرفة.

أ - مصادر المعرفة:

يتحدد معنى هذا العنصر في البحث عن ضبط مجالات تحصيل المعرفة، والطرق التي يسلكها الإنسان عامة، والكاتب بخاصة، من أجل تكوينه المعرفي، ويمكننا حصر مصادر المعرفة عند عبد الحميد الكاتب، من خلال رسالته إلى الكتاب، بمصدرين هما النقل والعقل. أما النقل فيدخل فيه كل ما يصل الإنسان من معارف، ومعلومات تكون نتاج الآخر، فالكاتب لسم ييسل

¹ - شوقي صيف، تاريخ الأدب العربي: العصر الإسلامي (ط10؛ مصر: دار المعارف، 1984م)، ص. 474.

² - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة (ط9؛ لبنان: دار القلم، 1984م)، ص. 251.

³ - محمد حسن عبد الله، مقدمة في النقد الأدبي (ط1؛ الكويت: دار البحوث العلمية، 1975م)، ص. 494.

فيها، إلا جهد السؤال، والتحصيل، فهي تأتي الإنسان من الخارج، كتجارب الكتاب السابقين له¹، أو أخبار، وأشعار الأقسام الماضية، أو لغتهم، أو يكون المصدر هنا وحياً سماوياً ممثلاً في القرآن²، والمصدر النقلى للمعرفة لا يقتصر على إكساب الإنسان معارف نظرية، بل يكسبه إلى جانب ذلك مهارات حركية، كتعلم الخط، وإجاءته³، أو مهارات عقلية تجريدية، كالقدرة على الحساب⁴، والكاتب هنا مطالب أمام هذا المصدر النقلى، ببذل جهد، وذلك بأن يكون قد نظر في كل فن من فنون العلم وأحكامه وإن لم يحكمه أخذ منه بمقدار ما يكفي به⁵، ويقدر ما يحصل الكاتب من معارف، يكون فضله، وتميزه، وسبقه في الكتابة. أما العقل فيدخل تحته، كل جهد ذاتي، لتحصيل المعرفة، يكون فيه للقدرة الفردية دخل كبير في ذلك، كتذكر تجربة شخصية سابقة⁶ والتذكر هنا لا يكون مقصوداً لذاته، بل الغرض منه استخراج العبرة، مما سبق، لمواجهة ما هو حاضر، أو ما سوف يأتي، وهذا بالاستدلال الذي يبنى على مسلمة هي أن الأمور أشباه، وبعضها دليل على بعض⁷، وإلى جانب الاستدلال المبنى على التجارب الشخصية الماضية، يأتي النظر في الأمور، وملاحظتها كمصدر هام للمعرفة، لكن هذه الملاحظة تبقى غير ذات نفع، إذا لم تتبع بالاختبار، يقول عبد الحميد الكاتب "وإذا صحب أحدكم رجلاً فليختبر خلقة فإذا عرف حسنها وقبحها أعانها على ما يوافقها من الحسن واحتال على صرفه عما يهواه من القبح بالطف حيلة وأجمل وسيلة"⁸، فالاختبار هنا، هو المحدد للحكم الصحيح على الأشياء، وذلك في سلوك الناس الذين يعمل معهم، أو كان في جزء من أجزاء صنعتهم،

1 - مقدمة ابن خلدون، ص. 243.

2 - المصدر السابق، ص. 248-249.

3 - نفس المصدر والصفحة.

4 - نفسه، ص. 249.

5 - المصدر السابق، ص. 248.

6 - نفسه، ص. 250.

7 - نفسه، ص. 250.

8 - نفسه، ص. 249.

التي يشغلها، والكاتب محتاج من هنا إلى إعمال "الروية والفكر"، حتى يتسنى له العمل المحكم، والموصل إلى النجاح الذي هو غاية كل إنسان.

إن أهم ما يمكننا ملاحظته على مصدري المعرفة، كما توضحهما رسالة عبد الحميد الكاتب إلى الكاتب، هو أنهما لا يجعلان الكاتب، إنساناً سلبياً جامداً، لا هم له إلا نقل معارف غيره، وترديدها، بدون أي جهد يذكر، إلا الجهد العضلي، بل على العكس من ذلك، فإن الكاتب مطالب في هذه الرسالة ببذل الجهد، وتسخير كل قدراته، وأن لا يكتفي باستعمال جزء منها فقط، وهذه خاصة بارزة عند الإنسان المبدع، الذي هو بدوره وليد بيئة مبدعة، تبحث عن الانطلاق نحو الأمام، من أجل اكتشاف مجاهل العالم، وهي لا تجعل من الماضي قيداً يحد من مجال عمل الإنسان، بل على العكس، فإن الماضي يعد قوة دافعة إلى المستقبل.

ب- مضمون المعرفة:

يقول عبد الحميد الكاتب "فتتأقسوا يا معشر الكتاب في صنوف الأداب وتقفوها في الدين وابتدوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض ثم العربية فإنها ثقافة ألسنتكم ثم أجدوا الخط فإنه حلية كتبكم وأرووا الأشعار وأعرفوا غريبها وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها فإن ذلك معين لكم على ما تسمو إليه هممكم ولا تضيعوا النظر في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج"¹. يمكننا تجسيد أنواع المعارف التي يتكون منها مضمون المعرفة عند عبد الحميد الكاتب كما يأتي.

نوع المعرفة	مضمون المعرفة	الرتبة
دينية	كتاب الله والفرائض	1
لغوية	العربية والخط	2

¹ - نفسه، ص. 250.

² - مقدمة ابن خلدون، ص ص. 248-249.

3	الأشعار	أنبيية
4	أيام العرب والمعجم وأحداثها	تاريخية
5	الحساب	رياضية

إن أول ما نلاحظه على هذا الترتيب للمعارف، هو أنه يكاد ينطبق على الترتيب الاجتماعي، الذي يقدمه عبد الحميد الكاتب، والذي يصور لنا المجتمع، كمجموعة من الطبقات وسنترعرع عليه في المكان المخصص له من هذا البحث، أما تفسير هذا الترتيب، فتدخل فيه عدة عوامل متشابكة تشابكا مقدما منها:

1 - العامل الديني، الذي يلاحظ بوضوح تام في جعل القرآن وما يتصل به، في مركز المعارف التي وحب على الكاتب تحصيلها، بل إن عبد الحميد الكاتب لا يكتفي بذلك، بل يجعله أول ما يعمل على تحصيله، ثم نجد بعد القرآن اللغة العربية، والتي هي لغة القرآن، ومفتاح فهمه، وفقه محتواه، وهذه اللغة ترتبط أول ما ترتبط بنصوص أبدعها شعراء العرب الذين عنهم تأخذ اللغة، وبهم تقاس الفصاحة، وهذه الأشعار لا تقدم نفسها سهلة واضحة، بل إن فيها، أمورا تحتاج إلى بذل الجهد لتحصيلها، كفهم غريبها، أو ما اجتهد علماء اللغة في استخراجها منها، ثم تأتي بعد ذلك المعارف الأخرى رافدا للكاتب ومستندا له في عمله.

2 - العامل الثاني هو ما ينتج عن كل نوع من أنواع المعارف من ملكات، وقدرات مؤهلة لتقدم الكاتب وبلوغه المراتب العليا، لذلك نجد المعرفة اللغوية مقدمة على سائر المعارف الأخرى. لما ينتج عنها من تنقيف اللسان، وتجويد الخط، وهما محورا صناعة الكتابة، وعن طريقها يكتسب الكاتب فصاحة اللسان، وفصاحة الخط، اللذان يؤهلانه للاقتدار على التعبير، ونقل الأفكار، والمعاني من عالم النفس المجرد إلى عالم الواقع المجسد،

والموضوع أول شرط للتأثير، والإقناع، وهما غاية الكاتب، وهدفه من وراء كل عمل يبذعه.

٦ - والعامل الثالث هو عامل الحاجة الى نوع المعرفة، فكلما شملت الحاجة كل الكتاب تقدم نوع المعرفة، وكلما انحصرت الحاجة في فئة ضيقة من الكتاب، تأخر نوع المعرفة، وبرز مثال لذلك الحساب، فهو نسوع من المعرفة لا يحتاج إليه كل الكتاب، بل هو خاص بكتاب الخراج، لذا كان مؤخرًا في الترتيب، وعلى العكس منه المعارف المقدمة، التي لا يستفيد بنونها للكاتب عمل، ولا إبداع.

الكتابة والأخلاق

الأخلاق في حياة الإنسان نحتل المحور الرئيس، الذي عليه تقوم كل مجالات الحياة الأخرى. فمن معين القيم الأخلاقية يستمد الإنسان قيمه الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية. ومن هنا فإن الكاتب لا يبتعد عن هذه القاعدة، بل على العكس من ذلك فإنه ليس احد من أهل الصناعات كلها أخرج إلى اجتماع خلال الحسير المحموده وحصل الفضل المذكورة المحموده^١ من الكتاب، الذين يحتلون الصدارة في الحياة الاجتماعية، والسياسية، فهم القدوة والمثل، الذي يحتذى به عامة الناس، ويسلكون مسلكه. ويبني عبد الحميد الكاتب حديثه عن علاقة الكاتب بالأخلاق، على عنصرين أساسيين هما: ربط الاخلاق بعلاقات الكاتب، مع الله، أو مع نفسه، أو مع غيره، ثم الحديث عن مصادر المعيار الأخلاقي الذي وفقه يحدد الكاتب قيم الشر، والخير، والحسن.

١- علاقة الكاتب بالله:

تنهض العلاقة بين الكاتب/الإنسان، مع الله، على قيمة أساسية هي العبودية، حيث يتعبد المخلوق، الخالق، إيمانًا به، واعترافًا بكل فصائله.

^١ المصدر السابق، ص. 248.

والعبودية تنفي كل إشراك مع الله، سواء كان الاشتراك كائناً أو عملاً. فإله هو الواحد الأحد، الذي يجب أن يخلص المخلوق له إخلاصاً كلياً، ويجعله مقصد كل أعماله، وسلوكاته، سواء الذاتية، أو الاجتماعية، فعلاقة الكتاب فيما بينهم تكون على أساس الحب، وهذا الحب خاص، من حيث ما يبنى عليه، يقول عبد الحميد الكاتب¹ "وتحابوا في الله عز وجل في صناعاتكم". والعبودية تستوجب الاستعانة بالله وحده، لأن في ذلك اعترافاً له بالقدرة الكاملة، في تسيير الأمور، إلى الوجهة التي يريدها لها، وكل اغترار بالنفس، وقدرتها على العمل، هو ضرب من الانحراف المهلك، لأن الإنسان في هذا الوضع، يصبح أسير نفسه الأماره، التي تورد صاحبها إلى التهلكة، وتجبط كل عمل له، لذلك فالإنسان أمام ضعفه لا يجد إلا ملاذاً واحداً هو أن يضرع إلى الله في صلة توفيقه وإمداده بتسديده مخافة وقوعه في الغلط المضمر بينه وعقله وأدبه² ولذلك فالادعاء الذي قد يصدر عن الكاتب حين يقول: "إن الذي برز من جمول صنعه وقوة حركته إنما هو بفضل حيلته وحسن تدبيره فقد تعرض بظنه أو مقالته أن يكله الله عز وجل إلى نفسه فيصير منها إلى غير كاف وذلك من تأمله غير خاف³". ونتيجة لهذا يكون الخوف من الله وانتقاه في كل عمل يصدر عن الكاتب أمراً لازماً. وهكذا وجب على الكاتب أن يراقب الله عز وجل ويؤثر طاعته⁴. ومن مظاهر مخافة الله التحدث بنعمه، التي لولا فضله، ما حصل الإنسان منها شيئاً، بل لعاش الحرمان المطلق، الذي لا ينجيه منه كائن مهما كان لضعف الكائنات، واستتار الله وحده بالقدرة، وذكر نعمة الله، وحمده له، وشكره. وبالشكر تستقيم حياة الإنسان، ويكون نجاحه في الدنيا والآخرة، لذلك كان الرسول صلى الله عليه وسلم - في دعائه يقول - "اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك"⁵.

1 - نفسه، ص. 249.

2 - نفسه، ص. 250.

3 - نفس المصدر، ص. 250.

4 - نفس المصدر، ص. 249.

5 - أبو بكر ابن أبي الدنيا البغدادي، كتاب الشكر، تحقيق: بدر البدر (الجزائر: الدار السلفية،

1990)، ص. 6.

2- علاقة الكاتب بنفسه:

يولد الإنسان على الفطرة، لكنها وحدها غير كافية لمنح الإنسان ما يؤهله لعيش حياة مستقيمة، مترنة، تجعل الفرد يؤدي وظائفه على أحسن وجه، تمكنه منه طاقته، ومن هنا كان التعليم بمفهومه العام، الحقل الأساسي الذي يكون الإنسان فيه، من خلال اكتسابه لشخصية محددة بمجموعة من الصفات، يكون للأخلاق فيها المكان الرئيسي، والتعليم عملية معقدة، يمكننا اختصارها في ثنائية تبسيطية هي: الأمر والنهي، فالفرد يأمر بكل خير، ويكفل سلوك حميد، وينهى عن كل شر، وعن كل سلوك مذموم، وحين نتأمل مجموعة القيم التي تحدث عنها عبد الحميد الكاتب، والتي تحدد علاقة الكاتب بنفسه، نجد أنها لا تكاد تخرج عن هذه الثنائية ويمكننا تمثيل ذلك في سلسلتين

السلسلة الأولى: الأمر التواضع، الحلم، الاقتصاد، العفاف، الفهم، العلم، حسن تقدير الأمور.

السلسلة الثانية: النهي التهذيب، الإصراف، الزلل، الطمع، محاربة الأمور، السعاية، الكبر، العظمة، التصنع، القرف، الملل، السفايف، الدناءة، النمية، السخف، ما فيه أهل الجهل.

إن هاتين السلسلتين من القيم الأخلاقية، الإيجابية منها، أو السلبية تشكلان بتقاطعهما مجالا لسلوك الكاتب، الذي يريده عبد الحميد الكاتب كاملا، لكن الكمال درجة لا يبلغها الإنسان، بل إن ادعاء الوصول إليها، قيمة أخلاقية سلبية، وجب على الإنسان التخلص منها، لأنها تدل على نقص أخلاقه، وعلمه، وعقله، يجعل حكم الناس عليه لا له، يقول عبد الحميد الكاتب: "ولا يقل أحد منكم إنه أبصر بالأمور وأحمل لعباء التكبير من مراقبه في صناعته، ومصاحبه في خدمته فإن أعقل الرجلين عند ذوي الألباب من رمى العجب وراء ظهره"¹ لأن العجب باب يدخل الزلل والخطأ منه، وهذا أمر هادم للكاتب في نفسه، وعمله، ومكانته، وعلى العكس من ذلك التزام القيم الأخلاقية المأمور بها، يجعل الإنسان ذا شخصية قوية، متماسكة قادرة على الفعل، والتأثير، ومواجهة الواقع بكل ما فيه من تحديات، وعوائق تكسب

أمامها عرائم الأفراد، إلا من كان ذا إرادة، وعزيمة قويتين، ولعل الجانب البارز الذي يجسد لنا هذه القيم، يكمن في العلاقة التي يقيمها الكاتب مع غيره وسنحلل هذه العلاقة حين دراسة الجانب السياسي، والجانب الاجتماعي للكتابة.

الكتابة والسياسة

بعد العامل السياسي، ابرز العوامل التي دفعت بالكتابة لأن تكون أداة، ومظهراً أدبياً بارزاً في الثقافة الإسلامية، ونحن حين نتكلم عن السياسة لا نعبر عن المفهوم الضيق للسياسة، بل نقصد السياسة في دلالتها على وجود دولة وسلطة مركزية، تسعى إلى تسيير شؤون رقعة جغرافية واسعة الأرجاء، ومتعددة السكان، وقد يتجلى مثل هذا الوصف عن حركة الفتوح الإسلامية، التي جعلت الدولة الإسلامية الأولى في عصرها الراشدي، وعصرها الأموي تتعرض لنحد كبير، هو كيفية إدارة شؤون الرعية، مما حتم تدوين الدواوين المختلفة، وتجهيد جيش من الكتاب لإدارة هذه المصالح، فأصبح للكتاب دور سياسي بارز، على أساسه تقوم أمور الدولة وتسير مصالحها المختلفة، ويمكننا من خلال رسالة عبد الحميد الكاتب، استنباط مظهرين من العلاقة بين الكاتب والسلطة، وهما خدمة الكاتب للسلطة، ثم كون الكاتب مصدراً لممارسة السلطة.

١- الكاتب والسلطة

يقول عبد الحميد الكاتب في رسالته "بكم تنظّم للخلافة محاسنها، وتسنّيم أمورها، وبنصائحكم يصلح الله للخلق سلطاتهم وتعمّر بلدانهم لا يستغني الملك عنكم ولا يوجد كافٍ إلا منكم فموقعكم من الملوك موقع أسماعهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون، وألسنتهم التي بها ينطقون، وأيديهم التي بها يبطشون"^١. إن هذه الفقرة من رسالة عبد الحميد الكاتب على قصرها، وتركيزها، استطاع الكاتب فيها أن يحيط بجوانب العلاقة القائمة بين

الكاتب، والسلطة السياسية، وتظهر هذه العلاقة بوضوح فيما يقدمه الكاتب من خدمات للخلافة، باعتبارها الرمز المجدد لفكرة الدولة الإسلامية، لكن خدمة الرمز لا تتم إلا من خلال خدمة متجسدة ممثلة في طرفي الدولة، والذان هما الملك والرعية، والذان بدونهما، أو بانهما أحدهما، تزول الدولة ككيان واقعي، ورمزي معا، ولذا يجب أن تكون العلاقة بينهما علاقة انسجام، وتكامل حتى يتحقق للدولة توازنها، واستقرارها الشامل، وهنا نجد أن الكاتب يحتل المكانة المركزية في بناء العلاقة ملك/رعية، وذلك لكونه الواسطة، أو القناة الرابطة بينهما، دون أن يعني ذلك سلبية موقف الكاتب في الحياة السياسية، بل على العكس من ذلك فهو المحرك الأساسي للحياة السياسية، داخل الدولة، ومن ثمة لا يمكن لأي طرف الاستغناء عنه، لأنه يحقق للرعية صلاح أمر حاكمها، ويوفر للملك القدرة على تفهم الواقع، وتغييره.

إن الكاتب هو نافذة الملك على الواقع، التي من خلالها يرى الدولة، التي يحكمها، ويستمتع من خلالها بصوت الرعية، وما يحمله هذا الصوت من انشغالات، ومشاكل، وتطلعات، على الملك أن يحقق ما كان منها شرعا ضروريا، لا تستقيم بدونه الحياة الفردية، أو الجماعية، كما يعمل على قمع، وتهذيب ما يكون شاذا من الأعمال، ومخالفا لمسنن الحياة المستقرة، كما أن الكاتب هو أداة الملك الأولى، التي بها ينفذ إرادته، ويحقق لسلطته الوجود الواقعي، والتي بها ينجز، ويغير، ويحدث ما يكون مناسباً لواقع الرعية، ولبقاء الدولة رمزا وواقعا. لكن موقف الكاتب من خلال هذا التحليل يظهر سلبيا، فهل حقا هو كذلك؟ لا، بل إن الكاتب الحقيقي الذي يتوفر على كل شروط الكاتب، التي ذكرنا بعضها سابقا، ليس إنسانا سلبيا، بل هو إنسان إيجابي، إلى أقصى درجات الإيجابية، لأنه يلعب دور الناصح، والنصح ليس كلاما يوجهه الكاتب للملك. ثم ينتهي دور الكاتب بعد ذلك، بل النصح موقف. شامل يتجسد في عمل الكاتب كله، سواء حين يكون عينا للملك بها يرى الواقع، أو أننا بها يستمع لصوت الرعية، أو حين يكون لسانه المتكلم، أو يده العاملة، فالنصح في الحال الأولى يكون بنقل الحقائق نقلا صادقا لا زيادة فيه، ولا نقصان، لأن تحريف الواقع ينتج عنه تحريف في تصويره،

ومن ثمة يقع الخطأ في تقدير رد الفعل، فيأتي مخالفا للواقع، ومن ثم يحدث التناقض وتنتج القطيعة بين الرعية والملك. هذه القطيعة التي تكون مدخلا لزوال الدولة واقعا ورمزا، كما أن النصيحة في الشق الثاني من وظيفة الكاتب، تتجسد واضحة فيما يقفده الكاتب للملك من طرق، ومناهج تساعد على تدبير الواقع، والتحكم فيه، والسعي بإخلاص إلى تحقيق رغبات الرعية، ومن ثمة ضمان استمرار الدولة، واستقامة أمورها، وانتظام محاسنها.

2 - سلطة الكاتب

يقول عبد الحميد الكاتب: "وإذا ولي رجل منكم أو صير إليه من أمر خلق الله وعيا له أمر فليراقب الله عز وجل وليؤثر طاعته وليكن على الضعيف رفيقا وللمظلوم منصفا فإن الخلق عيال الله وأحبهم إليه أرفقهم بهياله ثم ليكن بالعدل حاكما وللأشراف مكرما وللقيء موفرا وللبلاد عامرا وللرعية مثالفا وعن أذاهم متخلفا وليكن في مجلسه متواضعا حليما وفي مسجلات خراجهم واستقصاء حقوقه رفيقا".¹ إن العلاقة القائمة بين الكاتب، والسياسة لا تقتصر على ما يؤديه الكاتب من دور الوسيط الإيجابي بين الملك والرعية، بل إنه يمارس جزء من السلطة داخل الدولة، وذلك بتوليته إقليما أو مصلحة، ترتبط بهيكل الدولة العام، وبخدمة الرعية، والاتصال بهم، والعمل من أجل تحقيق أسس السعادة، والاستقرار، اللذين يقوم عليهما كيان الدولة ويقاوها.

إن السلطة السياسية التي يمارسها الكاتب داخل الجماعة التي يعيش فيها، ليست بالسلطة المطلقة، الخاضعة لإرادة الكاتب الشخصية، ولنزاعته الفردية، بل إن لهذه السلطة مصدرا إليه ترجع، وغاية تسعى إلى تحقيقها، أما عن المصدر، فهو ديني، يعود معه الكاتب إلى شريعة الله التي يجعلها أساس عمله، ومن ثم فهو لا يخضع إلى أي قوة بشرية، أو نزعة سياسية خاصة، وضيقة، بل هو يمثل لإرادة الله وحده، مما يجعل الكاتب أقرب إلى التوفيق في مهمته، منه حين يخضع لحسابات أنية، ضيقة مرتبطة بفئة معينة، تغلب مصالحها على مصالح الجماعة، مما يؤدي إلى خلق حال من انعدام الاستقرار، تكون لهذه الحال انعكاسات سلبية على مصير الدولة، ولا يمكن

¹ - المصدر السابق، ص. 249.

تجنب هذه الحال، إلا بالعمل على تحقيق الغاية من ممارسة السلطة السياسية، وهي السعي إلى جعل السلطة مصدرا للتوازنات الأساسية في حياة الفرد، أو في حياة الجماعة، وهذه التوازنات لا تنحصر في جزء واحد من الحياة، بل تتعلق بكل جوانب الحياة الأساسية المادية منها، أو المعنوية، والتي بانعدامها، أو انعدام بعضها يقع الإثم والمجتمع في دوامة الإحباط، والسقوط في دائرة الانحلال، والتلاشي، ولهذا كان على الكاتب/السلطة أن يحقق في دائرة عمله العدل، والرخاء، والرفق في التعامل، وإنزال الناس منازلهم الخاصة بهم، وبهذا يكون قد أشبع في كل فرد، وفي الجماعة كل الحاجات المادية، والمعنوية التي تكفل للكاتب تحقيق رسالته التي تنتج عنها في الدنيا السعادة، وفي الآخرة استحقاق الكاتب لحب الله ورحمته.

الكتابة والمجتمع

١ - المكانة الاجتماعية للكاتب:

يقول عبد الحميد الكاتب في مقدمة رسالته إلى الكاتب " فإن الله عز وجل جعل الناس بعد الأنبياء والمرسلين -صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - ومن بعد الملوك المكرمين أصنافا، وإن كانوا في الحقيقة سواء، وصرفهم في صنوف الصناعات وضروب المحاولات إلى أسباب معاشهم وأبواب أرزاقهم فجعلكم معشر الكتاب في أشرف الجهات أهل الأدب والمروءات والعلم والرزانة"^١ يقدم لنا عبد الحميد الكاتب، تصويره لبنية المجتمع والتي يمكن تمثيلها في شكل هرم كما يأتي:

^١ - المصدر السابق، ص. 249.



1- الأنبياء والرسل

2 - الملوك

3 - سائر الناس

إن تصور عبد الحميد الكاتب للمجتمع يركز على التقسيم الطبقي للمجتمع، وهذا التقسيم لا ينطلق من قاعدة مادية، أو جنسية تفصيلية، بل ينطلق من النظرة الإسلامية إلى مراتب الناس، وهذه النظرة يتحكم فيها عاملان أساسيان هما

أ - العامل الديني:

وذلك بتصنيف الناس بحسب قربهم من مصدر الدين، ومهبط الوحي، وهذا ما يجعل الأنبياء يحتلون أعلى درجات الهرم الاجتماعي، لكونهم همزة الوصل بين عالم الغيب، وعالم الشهادة، وهم بذلك أقرب الناس إلى مصدر الدين، ومهبط الوحي، يلي الأنبياء بعد ذلك الملوك الذين هم في الأصل الإسلامي خلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم - الذين يطبقون شريعة الله، وقد جاء في القرآن الكريم ما يعين لنا رتبة الملوك، وتدرجهم بالنظر إلى مصدر الوحي، الذي هو الله سبحانه - قال تعالى: "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" النساء 59، وقوله تعالى "ولو رده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم" النساء 83، ولذا كان من شروط الخلافة في الإسلام، أن يكون الخليفة عالماً بأصول الشريعة، بل ويبلغ علمه بالشريعة حد الاجتهاد، واستنباط الأحكام، وهذا ما يجعل كلمة الملوك في النص تتصرف إلى الخلفاء المسلمين دون غيرهم من الملوك.

ب- العامل الوظيفي:

إن تفاضل الناس في الإسلام لا يعود إلى الجانب المادي في حياتهم (غني/فقير)، ولا الجنسي (رجل/امرأة)، ولا العرقي (عربي/أعجمي)، بل يعود التفاضل إلى الوظائف التي يشغلها الأفراد داخل المجتمع، ومدى إتقانهم لها، وهذه الوظائف أساسية يقوم عليها وجود المجتمع، واستمرار حياته ولذا فإن الناس حين يتميزون، إنما يتميزون شكلاً، أما مضموناً فإن كل فرد في المجتمع يساوي باقي الأفراد الآخرين لأن العبرة هنا في إنجاز الوظيفة داخل المجتمع، وكل الوظائف متساوية من حيث حاجة المجتمع إليها، ثم من حيث أنها توفر للفرد إشباع حاجاته المادية المتمثلة في الكسب المحقق لاستمراره كفرد. والكتابة داخل كل هذه التركيبة الاجتماعية، تعتبر وظيفة سامية، تحتل أعلى درجات الهرم الاجتماعي، بعد وظيفة النبوة، والملك، وقد مر بنا في العنصر السابق تحديد الوظيفة السياسية الخطيرة التي تلعبها الكتابة، والكتاب في النظام الاجتماعي. وقبل ختم هذا الجانب من التحليل للعلاقة القائمة بين الكتابة والمجتمع، نريد التذكير بالعلاقة القائمة بين الهرم المعرفي كما عرفناه في بداية التحليل، والهرم الاجتماعي، ويمكننا تحسيد هذه العلاقة كما يأتي

نوع المعرفة	الوظيفة الاجتماعية
دينية	النبوة
لغوية	الملك
أدبية	للكتاب
تاريخية/إيرضا ضية	سائر الوظائف

2- الكتاب فئة اجتماعية:

إن الوظيفة الاجتماعية للكتابة، لا تتحدد بمكانة الكاتب -كفرد- داخل المجتمع فقط بل إن للكتابة بعد آخر، لعله أكثر أهمية من الأول، ألا وهو إبراز الكتاب كفئة اجتماعية متميزة، ومتجانسة داخل المجتمع، تتميز بكونها فئة مغلقة، ومنفتحة في آن واحد.

أ- الكتاب فئة اجتماعية مغلقة:

يقول عبد الحميد الكاتب¹ وتحابوا في صناعتكم وتواصوا عليها بالذي هو أليق لأهل الفضل والعدل والنبل من سلفكم وإن نها الزمان برجل منكم فاعطفوا عليه وأسوه يرجع إليه حاله ويثوب إليه أمره وإن أفقد أحد منكم الكبر عن مكسبه ولقاء إخوانه فزوروه وعظموه وشاوروه واستظهروا بفضله تجربته وقديم معرفته¹. إن كون الكتاب فئة اجتماعية مغلقة معناه أنهم لم يعودوا يمارسون مهنتهم كأفراد منعزلين، بل أصبحت هذه المهنة تتمتع بكيانها الجماعي، بعد أن كان لها كيان فردي ضيق، وهذا التطور الجديد للكتابة يعطيها نمطا من الوجود المعقد، الذي يقوم على قواعد من الترابط الداخلي، الذي يظهرها كيانا متجانسا، ومتكاملا، ومن ثمة ذو فاعلية كبرى على الصعيد الخارجي للكتابة، والعلاقة داخل هذه الفئة الاجتماعية المغلقة تقوم على ثلاثة عناصر أساسية هي: التضامن، والاستفادة من الموروث الكتابي، والابتعاد عن التنافس الهدام.

أولا: إن التضامن يكون على جميع الأصعدة الحياتية، المعنوية منها، والمادية، فيكون أساسه الحب المهني الذي ينتج عن الانتماء لنفس المجال الحياتي، وهذا من شأنه أن يولد في عرف الناس التحاسد، والكراهية، لكنه عند عبد الحميد الكاتب على العكس من هذا التصور المنحسط، يكون هذا الانتماء مصدرا للحب، والأخوة، ذلك أن تماسك فئة الكتاب، داخل النظام الاجتماعي، يحتم هذه العلاقة، ويحتم تقويتها، والاستمرار المطلق في التمسك بها، والاتصال بها، ذلك أن التحول الاجتماعي الذي عرفه المجتمع

¹ - المصدر السابق، ص. 249.

الإسلامي، هو الانتقال من العصبية الجاهلية التي كان الفرد يحقق ذاته داخلها، إلى عصبية جديدة فرضها الحضرة، والانتقال من البادية إلى المدينة، فأصبح الانتماء إلى المهنة، أو الحزب، أو الجماعة العلمية، هو المجال الحيوي الذي يحقق للفرد معنى وجوده، وبقائه على قيد الحياة، وهذا النوع الجديد من العصبية له شروطه المادية، والسلوكية ممثلة في إبراز فكرة التضامن من خلال الموازنة الشاملة، التي يوفرها تجمع الكتاب لكل فرد من أفراد، سواء كان هذا التضامن ماديا حين تعرض لكل فرد من أفراد الجماعة عوارض تشغله عن الكسب، وتحصيل الرزق، أو التضامن المعنوي، والمتعلق بالجانب النفسي للفرد، والذي يظهر في التعامل مع كبار الكتاب، الذين أصبحوا في حال التقاعد، ومن ثم يصيرون عرضة للتهميش، وما ينجر عنه من اضطرابات نفسية، وجسمانية، تؤدي بالكاتب إلى العيش في حال من الفراغ، والانهيار التام، ولتجنب ذلك يكون على الكتاب المكونين لهذه الجماعة إشعار هذا الفرد بأهميته، من خلال الاتصال به، والاستفادة بتجاربه.

ثانياً: إن كل جماعة تسعى إلى إيجاد شرعية لوجودها داخل المجتمع، الذي تنتمي إليه، مهما كان لون عملها، أو اتجاهها، ولذلك وجب عليها خلق تراكم تاريخي/معرفي، يمكنها من اعتماد مرجع لها في حياتها، وفي تجديد انتمائها للمجتمع، ولا يكون هذا التراكم التاريخي/المعرفي، إلا وليد التواصل بين الأجيال، تواسلاً يضمن للتجربة الحماكية النمو، والاستقرار، والتجسّد بفعل خضوعها للاستعمال المتواصل، والنقدي الذي يكسبها الحياة، والثراء اللازمين لبقائها عاملاً فعالاً في بناء الجماعة وجذرها داخل المجتمع، وبدون هذا الموروث تصبح الجماعة عرضة لأن تعصف بأفرادها رياح التغويرات، والهزات الاجتماعية المتتابة، والتي تفقدها توازنها، وتجعلها عرضة للفناء، والاندثار.

ثالثاً: إن بقاء الجماعة المتميزة داخل المجتمع، لا يكون رهن التضامن ووجود موروث مشترك، بل يكون بإلغاء المفهوم الضيق للأنا، وفي هذا يقول عبد الحميد الكاتب "ولا يقل أحدكم أنه أبصر بالأمور، وأحمل لعبء

لتدبير من مراقته في صناعته، ومصاحبه في خدمته¹ فالإفراط في حب الذات، والسعي الأعمى للاستجابة لكل النفس، يجعل الإنسان ينعزل عن غيره، لأنهم يرون فيه مصدرا لهضم حقوقهم، ومن ثم دفعهم إلى الدخول في دائرة من الصراع الفردي، من أجل الدفاع عن المصالح الضيقة، والأنايية، هذا الصراع الذي يؤدي إلى هدم الجماعة، والقضاء عليها في مدة من الزمن وجيزة.

ب- الكتاب فئة اجتماعية مفتوحة:

إن كون فئة الكتاب فئة اجتماعية مغلقة، لا يعني انعزالها عن الحياة الاجتماعية العامة، بل على العكس من ذلك، فإن هذه الفئة من أكثر الفئات الاجتماعية حضورا في حياة المجتمع، لما لها من أدوار تؤديها، والتي مر بنا بعضها، بل إن هذا الانغلاق شرط لتقديم فئة الكتاب إلى المجتمع في شكل جماعة منسجمة، وفعالة، فالانغلاق الذي تتصف به فئة الكتاب ليس نقيضا للتفتح على المجتمع، بل هو شرط ليكون لدور الكتاب الفاعلية داخل الجماعة، وعلى هذا كان للعلاقات التي تقوم بين الكتاب كفئة، والمجتمع، أهمية كبيرة على الكتاب مراعاتها، والانتباه إليها، وفي هذا يقول عبد الحميد الكاتب "وارغبوا بأنفسكم عن المطامع سنيها ونبيها وسفاسف الأمور ومحارها فإنها مذلة للرقاب مفسدة للكتاب ونزها صناعتكم عن الدناءة واربأوا بأنفسكم عن السعاية والنميمة وما فيه أهل الجهالات وإياكم والكبر والسخف والعظمة فإنها عداوة مجتلبة من غير أحنة². إن مصدر الأوامر التي تقدم عبد الحميد الكاتب بها إلى الكتاب هو الصورة التي كونها المجتمع عن الكتاب، وهي صورة أقل ما يقال عنها أنها مثالية، فالكاتب أصبح هو النموذج الأعلى، والقنوة الصالحة في كل جوانب حياته المادية، والسلوكية، والفكرية، والكتاب من ثمة مطالبون بالارتقاء إلى مستوى هذه الصورة، وأقل

¹ - المصدر السابق، ص ص. 250-251.

² - المصدر السابق، ص ص. 250-251.

انحراف للكتاب عنها يعد نقیصة تسترعى الأنظار، وتثير النقاش، ويصدر عنها النقد الحاد، والتوجيه الصارم للوم، وهذا يحتم على الكتاب مراعاة نظرة أفراد المجتمع إليهم، والالتزام بها، سواء كان ذلك في حياتهم الخاصة أو العامة، ويظهر لنا هذا في تكراره الكلام عنها كما في قوله: "ولا يجاوزن الرجل منكم في هيئته ولا مجلسه وملبسه ومركبه ومطعمه ومشربه وبناثه وخدمه وغير ذلك من فنون أمره قدر حقه فإنكم مع ما فضلكم الله به من شرف صنعتمكم خدمة لا تحملون في خدمتكم على التقصير وحفظة لا تحتمل منكم أفعال التضییع والتبذیر"¹.

¹ - المصدر السابق، ص. 249.

منشورات الجاحظية 1998 - سبتمبر 1999

العنوان	المؤلف	النوع
نأملات في النهضة الإسلامية	أحمد ياسي	دراسة
الشعر والفورة القومية	محمد ناصر بوحمام	دراسة
المسرح الجزائري	أحمد يوض	دراسة
القرط العبر	محمد شبي	دراسة
الولي الطاهر يعود إلى مقامه الركني	الطاهر وطار	رواية
لنشاهد العارية	جيلالي عمري	رواية
فتاوى رمس الثورت	ابراهيم سعدي	رواية
الدخول الى مملكة الخروف	عبد الله بلخير	شعر
التحليل تنبأ من ثمرة	عيسى قارف	شعر
كلمات تحت الشمس	زهرة غدا	قصص
الشمس	سمر حيد	قصص
حبون في مصف الناكه	الربيع نورالدين	قصص
حبه البحر	حملة ريو	قصص
أمرأة للبيع - الصرعة السابعة	أحسن ثيلالي	معرض
السفر التي أبحرت نحو الشمال	عبد الرحمن رماقي	سفر
التوغل في أعماق المناهضة	عزلة الزهرة	قصص
قصة في أول السمر	صالح حلال	سفر
شخصيات عاشق بصير	حيدر معشوش	شعر
جمهورية النساء	عمار الخس	شعر
مجلة القصة 2		
الشيء الأعداد 14/13/12		

التعيين

<p>فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي</p> <p>هشام جعيط</p> <p>ترجمه: بختي بن عودة</p>	<p>دراسات في اللغة والأدب</p>
	<p>نصوص مترجمة</p>
	<p>المجلد</p>
	<p>مجلد ١</p>
	<p>مجلد ٢ / مجلد ٣</p>

ترحب المجلة بمساهمات الزملاء في هذا الركن

مشلح جعيط

فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي

ترجمة بختي بن عودة

تعد فلسفة الأنوار ظاهرة ثقافية أوروبية، واسعة الحركة وقد تمت خصوصاً في فرنسا وألمانيا خلال نصف قرن (1720 - 1770) وطبعت جيداً عصرها أكثر من العصر اللاحق. ففي فرنسا اتخذت هذه الحركة ممة نضالية وانخرطت في طبقات اجتماعية عريضة إلى حد القول أنه وقبيل الثورة كان المجتمع الفرنسي قد اعتنق أفكار الأنوار (1). أما في ألمانيا فإن Aufklärung (الأنوار بالألمانية) قد أثر في حلقات جد ضيقة، في الدولة كما في المجتمع، ولكن بنتائج لها هنا ديمومتها أيضاً (2). عناصر جمة تقاطعت لتشخيص حركة الأنوار، ولكنها تمت جوهرياً كنقد مزيج للدين والسياسة، وللدين أكثر من السياسة. لقد فوّضت في العمق النظام القديم في كليته وفي جذوره، جذور الإيمان بالخصوص، فهي أولاً وقبل كل شيء حركة مضادة للدين، ولكنها أيضاً حركة مضادة للمطلقية، ومع القوة التامة للعقل [Raison]. من هذه الوجهة فهي ذات اتجاه كوني. يمكن القول أن فلسفة الأنوار تمثل المرجع، القاعدة والأساس الخاص بالروح الغربية الحديثة (3). وبما أن الغرب قد انتشر عبر العالم، فإنها، أي هذه الفلسفة تشكل القاعدة الإيديولوجية لجزء كبير من العالم الحديث. وتعتبر الثورة الفرنسية سلسلتها المباشرة، وهناك كذلك على مقربة منا الثورة الروسية. لكنها وبشكل خاص تظهر كإيديولوجية تحية لكل مؤسسة للدين، التحديث، أو الغربية، وإذك يمكننا إدراك النتائج في الحضارات ذات التقليد غير الأوروبي. وهذه وقد توفرت النتائج التي تتعلق أيضاً بالعالم الإسلامي على الطابع المباشر لها بمجرد معاينة التأثير المباشر لها بيد أنها قد تكون استبدلت بحركات لاحقة تتأسس ضمنياً انطلاقاً من إيديولوجية الأنوار.

تقديم ونهضة:

لنقل على الفور أن هذه الإيديولوجية لم ولن تكون لها أية نتيجة مباشرة على الفكر السياسي للعالم العربي، وكان لابد من انتظار على الأقل نصف قرن بعد تمامها لالتقاط الآثار الأولى لوقعها الحاسم. بهذا المعنى لا يمكننا التكلم لا على معاصريتها ولا على مباشرتها، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الحقل الثقافي الأوروبي. إضافة إلى ذلك فإن هذا التأثير قد نما ببطيء، وأحيانا باختلال زمني هائل فيما وقع الحاسم لما هو ثقافي أوروبي ظل يكبت. فقد مورس هذا التأثير أكثر بمرابط من كل صنف وليس كأثر حاسم مباشر. يمكننا القول أنه وفي هذه التورطات الأكثر قوة والأكثر بديهية فإن إيديولوجية الأنوار، المختلة زمنيا، الملتوية، المفروضة عنوة على واقع أخو، قد تم رفضها في العالم العربي الإسلامي، بالمعنى الذي نعتز فيه على رفض 'abandon franc' للإسلام كمبدأ وجود وكأساس. ومع ذلك، فإن هذه الإيديولوجية، والتي أضحت إيديولوجية لأوروبا المعازية، قد تسللت بنشاط كبير داخل تيارات الفكر أولا، وداخل طبقات اجتماعية عريضة وداخل ممارسة الدولة ثانيا. ففي القرن الثامن عشر في الحقيقة، وفي الوقت الذي كان فيه الفكر والمجتمع الأوروبيان يقومان بإجراء انسلاخ عظيم، وقطعية مع آلاف السنين من الحضور المسيحي، وإقامة قواعد لمبادئ جديدة ستحكم المجتمع والتاريخ، فإن العالم الإسلامي كان بعيدا عن معرفة كل ما بوسعه أن ينتمي إلى غليان ثقافي وفكري. فهو، بالعكس، قد عاش منذ قرون عديدة تجربة عميقة من اللاتقيف، ولكونها عميقة فإنها عوضت بتغيير الإسلام العالم والفقه والشرعي والمدرسي إلى إسلام لاعتقائي، روحاني، شعبي، ثري، ولهذا كله يبدو مكثفا (4)، ووجوديا أصليا، فقد تم إنقاذ الشعور الديني من الجفاف (5). وبالعودة فقط إلى ماضٍ تقليدي يمكننا كشف شيء ما يشبهه عنفوان الأنوار، بمعنى نقاش حول المسلمين والعقل، تعدد مدارس الفكر، الإغواء العقلاني، إرادة طرح المناقشة معطى دينيا في بعض الحلقات: لقد كان ذلك هو فترة العصر الذهبي العباسي، الممتدة على مدى قرنين أو ثلاثة

(9-12) الخاص بالإسلام البغدادي، مع متغيراته القرطبية في الغرب المسلم. هذه مقارنة بسيطة وشكلية على الصعيد فوق التاريخي، واعتلاص لمماثلة ثقافية على مسافة ألف سنة بين الاعتزال (اللاهوت العقلاني)، الزندقة (حرفيا - المانوية، بالتعميم اللايمان)، تيار عقلاني، وقبليا لأدري للفلسفة (6) (فلسفة عربية ذات استلهم يوناني وهيلينستي)، ومن جهة أخرى، النداءات المتعددة لحركة الأنوار. بإمكاننا هنا بتفكر وبلا نهاية في توقف أو عدم خصوبة هذه التيارات في الإسلام، وعكسيا التفكير أيضا في الأسباب الخاصة بخصوبة الأنوار. وهو ما لا يشكل مناقشتنا الحالية. لكنه نستطيع، ويجب لذلك الاحتفاظ بفكرة اللاتقيف وتوثيق الإسلام المتأخر، كل ذلك لولا انبثاق الحركة الحنبلية ثم وفي أوج القرن السابع عشر ميلادي وربطتها حركة الإصلاح الوهابية. إنه إسلام حي جدا وشعبي جدا ذلك الذي سيقابله غرب ما بعد الأنوار 'aufklarung، إسلام لا مثقف بالأساس، دون ذاكرة واعية بماضيها. وحيشا كانت هذه الذاكرة تصان كان يتم ذلك بخيط دقيق من تقليد يخص التعليق وكل هو مدرسي. استثناءات تسجلها مع ذلك بخصوص هذا المشهد. التصوف ذو الاستلهم الشيعي بإيران، والإصلاحية الوهابية المضادة للوثنية التي أرادت أن تكون عودة إلى أصول الإيمان الخالص في التعالي. على المستوى السياسي وإلى غاية القرن 18م كان العالم الإسلامي واعيا بقرته العسكرية وبمناعته.

الالتقاء بالغرب كان صدمة. اكتشف العالم الإسلامي فجأة ضعفه حوالى 1800م وما كان يبدو له هو غرب قوي عسكريا، متحضر بشكل راق، ولم يكن ليماثله مع العدو المسيحي القديم، لأن المسيحية لم تكن هي نفسها بالنسبة للفعل والتنظيم. هذا التشوش الخاص بالمنظور، كان نتاج الأنوار 'aufklarung، الذي انتهى إلى دنوية للسياسة والحضارة. لقد فهم المسلمون جيدا أن الأوروبيين قد تجاوزوهم على مستوى العظمة، وفهموا أيضا أنهم تفوقوا عليهم على مستويات الاقتصاد والحضارة المادية وتنظيم المدرسة والحاضرة، وكل العناصر التي شكلوها في مفهوم التمدن (حضارة حديثة تنضوي تحت مفهوم التقدم). سيندرون امتحان وعي، وسيحاولون اختراق سر الخصم، ولكنهم لم يتمكنوا من فهم ما شكل قاعدة هذا الارتقاء الساطع

الذي طرحهم للمناقشة، والمتمثل في القطيعة التي أقامتها أوروبا مع قاعدتها الدينية، ولتكن هي هذا الفعل ذاته للأنوار *aufklärung*. وقد تعدد المشكل بما أن أوروبا انكشفت لهم ولو بشكل ضئيل كنموذج سلمي للحضارة وليس كعظمة للتحكم والهيمنة. ولأن المسلمين وانطلاقاً من نقد مزدوج للدين والسلطة اللذين انحبسا طويلاً داخل معضلة مأساوية. ومن المحتمل أنه لم يكن ممكناً حصول وعي، بحيث أن المسلمين لم يفكروا في ظاهرة الحداثة كمعاني للقطيعة مع الماضي، وإنما كمعاني لارتباط جديد مع الماضي، وليس كمعاني للتقدم وإنما كمعاني للنهضة، إذن في نهاية المطاف (والمحصلة) كمعاني سحرية وأسطورية. لقد كان إذن المسمى الإسلامي الخاص بالمفكرين السياسيين أو الدينيين في غالبية عكس المبادئ المحكومة بقراءة صحيحة للـ *aufklärung* (7). هذا معناه أنه لا بد من الاعتراف بوجود تيار في غاية الأقلية والذي كان مشبعاً مباشرة وبغير مباشرة باليديولوجيا الأنوار. من الطهطاوي إلى طه حسين مروراً بفرح انطوان، ومن شبلي شميل إلى قاسم أمين، وكل الذين فكروا في الدين والسياسة والمجتمع كمعاني حداثيّة، دنيويّة، عقلانيّة، يمكن نعتهم بأبناء الأنوار (8). كما أن كل الذين عرفوا في القرن الحاضر كمصلحين سياسيين وانتقدوا الاستبداد (الحكم الاطلاقي)، في تركيا وفي تونس، وفي الشرق العربي يمكنهم أن يعتبروا ممثلين للأنوار، على الأقل في البعد الخاص بالنقد السياسي. ولا بد من التنبه في إدراج البورقيبيّة (9)، مثلها الكماليّة من قبل (10)، في صف التيار النقدي للدين، لا بل في البعد المضاد للدين والمجسد من طرف النواة المركزية لفكر الأنوار. أخيراً كل القوميات المعلننة للعهد الناصري في المشرق اتجهت عبر السلف مرتبط في هذا السبيل، وأدارت دنيوة عميقة للمجتمع الفعلي. الأتسر الحاسم لمراث الأنوار كان إذن جد هام، ليس لدى مثلي الأصالة الإسلامية بواسطة الإصلاح (لا إصلاحية دينية) أولاً، ثم بواسطة الحركات الإسلامية منذ نصف قرن، ولكن في الوجه الآخر للنهضة في العالم العربي تلك الخاصة بالحدائين الدنيويين، وبشكل أوفر بلا شك لدى رجالات الفعل والحركة. ولدى جميع حركات الفكر، حتى لدى ممارسي السياسة التي تموّعت بالنسبة إلى الفكر الأوروبي وليس بالنسبة إلى الخصوصية الثقافية الأوروبية، إذ أن يمكننا القول أن الأنوار *aufklärung* وميراثها كانا النقطة المرجعية أو الهدف

المراد بلوغه. ولكن بما أن كل هذه الحركات قد بحثت قبل كل شيء عن معالجة علة ضعف الإسلام المعاصر، وبما أن الهدف كان براغماتياً، فإنه من النادر إدراك صدى نقاش حر للأفكار، صراحة في مواجهة الظاهرة الدينية أو شيء ما شبيه بمعركة متقدمة من أجل العقل. مرة أخرى، كل شيء كان يدور حول الإصلاح، جنباً إلى الماضي والحاضر لم تكن أكثر حيوية من ذي قبل، والنواة الدينية ظلت متعززة الهجوم. مشكلة الهوية، بعد هزات التعريب الثقافية، ستتقدم لأسباب شرعية وعادية، النقد الداخلي والنقد الموضوعي لمعطيات الإيمان.

المفكرون السياسيون الأوائل:

كان المفكرون السياسيون الأوائل للعهد السابق للإمبريالية المؤكدة، عهد محمد علي في مصر، وأحمد باي في تونس، وإجمالاً ذلك الخاص بالتنظيمات (إصلاحات إدارية وسياسية) متأثرين برسالة الأنوار، ماعدا نقطة رئيسية، وهي، تكيفاً، الخاصة بطرح المعطى الديني للمناقشة. كان هاجسهم مركزاً حول التمدن، بمعنى إقامة تقدم في مجالي الحضارة والقوة. فرجل مثل الطهطاوي (1801 - 1873) قد قرأ فولتير، مونتسكيو، روسو. وبعد عودته من أوروبا، ترجم كتاب "عظمة وانحطاط" لمونتسكيو. ولكن الذي كان يهيمه بشكل جوهري ليس هو تحول الداخل إلى حقيقة جديدة، بل العثور على الصيغة التي تسمح للبلدان الإسلامية باسترجاع قوتها، والتي ستكون بالنسبة إليه هي تبني العلوم الطبيعية (11). يتعلق الأمر هاهنا بموقف يخص الثورة الصناعية والعلمية، وبمشكلة امتلاك وليس بشيء يمس الكينونة الحميمية، وبالخصوص القيم. بيد أن ما هو مدهش يكمن في أن أحد المساعي الفكرية الأولى الناتجة عن صدمة الالتقاء الأوروبي كان هو معنى الإحصاءات للتفسير والانتباه إلى الغير كموقف استعداد للإصلاح والتغير (سنجد هذا الموقف لدى منظر سياسي آخر له نفس الأهمية: خير الدين (12)، لكن هذا الأخير يذهب بعيداً بما أنه يفكر في قواعد وشروط تقدم يردّه إلى أخلاق العدالة والحريّة، فيما كان الطهطاوي يتوقف فقط عند المفهوم الإسلامي للعدالة كان خير الدين يريد أن يستوعب أوروبا السياسية، الاقتصادية والتقنية، وإقناع العلماء (العلماء في التنظيم الديني) بأنه لا وجود هاهنا لما هو متعارض مع

الدين. كان رجلا مستثيرا، واقعيا أيضا، واع بالمخاطر المحدقة بالدول الإسلامية بسبب تأخرها. مفهومه حول العدالة هو مفهوم سياسي إذا ما اعتبرنا مدى معارضتها للاستبداد السلطوية الإطلاقية، في ذلك الذي به على نسب مع الأنوار ومع الثقافة السياسية التي نشرتها في أوروبا. كان ليبراليا بالمعنى السائد في القرن الثامن عشر ميلادي، أي في الحقيقة نصيرا للإطلاقية المستتيرة^{١٠} وعندما أصبح في آخر حياته وزيرا أول بتركيا طالب بتطبيق الشريعة (القانون الإسلامي) بوصفها السبيل المؤدية إلى إصلاحات جذرية وليس إلى إصلاحات جزئية. واعتقد تدريجيا أنه من غير الممكن إقامة البنيات الأوروبية كما هي، ولا ينبغي الابتعاد عن تقاليد الشعب، ولكن مع ذلك دعا إلى تشكيل برلمان وإلى المسؤولية الوزارية. أمن بدفع قائم من الدولة، بالدور الزعامي للدولة، بضرورة ضخها بالذكاء والعقل، أي بتقنياتها. لقد أحبط في تونس بعلماء مستثيرين متقنين خصيصا على الشريعة (١٣). لكن المعارضة جاءت من كل جهة ملوك عاجزون عن استيعاب هذه الدعوة، بنيات الدولة، الاستعمار المهدد، أعماق المجتمع ذاته. الوصية التي تركها ستؤثر في تونس أكثر مما في تركيا. روح إصلاحية، فكر ليبرالي دستوري... لديه كما لدى الطهطاوي وكما لدى، تقريبا، كل المصلحين السياسيين في العالم الإسلامي، ما يدهش هو تفوق التطبيق على النظري، النقاد على العقدي، بكلمة واحدة، هاجس فعل على حساب عمق الفكر. لكن خاصية الأشياء هاته نجدها في قلب هاجس الأنوار الفرنسية، باستثناء أن الأنوار أرادت "إلغاء" كل العالم القديم في قواعده الثقافية، وأن الأمر هنا يتعلق بتسوية أو بتوليفة. بهذا الهاجس البراغماتي والإصلاحي، بفكرة ما عن التقدم، فإن الفكر الأول السياسي الحديث في العالم الإسلامي يستعيد قطعا الحركة التي نشطت الأنوار. يوجد هاهنا بالتأكيد شيء ما يشبه تسوازي خطوط مع قرن من الاختلال الزمني.

العقلايون الأوائل:

هذا الخط الفكري كان يستمر لكن بالاعتراف أكثر من محتوى أفكار الأنوار بفضل وساطة الوضعية، السانسييمونية التطورية، الرينانية. هذا الخط منجده في تركيا، في حركة "وحدة وتقدم" أو لدى بعض الصحفيين العرب

مثل الشيخ علي يوسف، عبد الله النديم، علي باشا مبارك، ولدى كثير من المفكرين المسيحيين السوريين اللبنانيين المتأثرين بالثورة الفرنسية (14). مكانة ذات أهمية خاصة ينبغي منحها للفكر الريادي للكواكبي (المتوفى عام 1902) الذي يتخذ شرعياً بصفته عربياً إسلامياً، فهو (الفكر) لا يتمركز حول فكرة التقدم المستمر، لكن مع ذلك يمدد موضوعاً تيار الأنوار بنقده القوي للإطلاكية (الاستبداد) في مؤلفه "طبائع الاستبداد" [Nature du despotisme]، فكمرة تقدم، نقد الاستبداد، إرادة معركة من أجل الحضارة، هو الذي يسمي القرن التاسع عشر ميلادي كل القطاع "العلماني" للفكر الإسلامي. وإلى هذا كله يجب إضافة عنصر آخر، أكثر ثقافية إذا صح التعبير، والذي شدد على التصيب العقلاني للميراث الإسلامي، من خلال الاعتزال والرشدية. ففي سنة 1916 ظهر مؤلف فرح أنطوار المعلنون بـ "ابن رشد وفلسفته". وفي الفترة ذاتها وبواسطة الداروينية، حاول شبلي شميل نقد الظاهرة الدينية من خلال التاريخ الإنساني (19). لقد عُف وعقل كلاهما، وبذقة، النقاش، مدشنين التيار العقلاني في حركة النهضة. يدخل العقل في لعبة الفكر العربي معيدا قراءة ماضيه وماضى النوع. وبنفس الكيفية، يترك المفكر السياسي، المفتون بالصعود الأوربي والمحلل كمعاني للقوة، يترك إذن المكان للمفكر الثقافي بالمعنى العريض، لدى من بدا لهم الاشتغال الديني أساسياً. وذلك في الوقت الذي بلغت فيه الهيمنة الإمبريالية الأوربية ذروتها وتجسدت بكيفية واضحة بغير عنفها، أي في منعطف سنوات 1880.

الإصلاح: إسلام وعقل، إسلام وتقدم:

أوروبا التي ظهرت إذن كانت هي أوروبا مرامي المدافع، بمعنى ما، لم يكن لها ما يربطها بالأنوار التي بدت دائماً مضياًفة بخصوص التنوع الثقافي الإنساني والتي (الأنوار) حاربت من أجل مثل عليا وسامية. بمعنى آخر، كانت ابنتها رغم ذلك، أي لكونها أسست مطعمها الإمبريالي على إيديولوجيا التقدم، الحرية، العقل، والتي انحدرت ضمن خط مستقيم من 'aufklärung'، مرفقة بيقين امتلاك الحقيقي.

وبالتدقيق، فإنه نحو 1880 بدأ التيار الإسلامي الإصلاحى السياسى الدينى فى الانسجام، مع الأفغانى وعنده، تيار كان مدعوا لأن يصبح الحركة الرئيسية للنهضة العربية الإسلامية المفهومة كحركة شاملة. والحالة هذه، تدقيقاً، فقد أعلنت (الحركة) عن موقفها ضد كل محاولة لإنقاص الدين الإسلامى وأسست رؤيتها الإصلاحية على مقدمات مناقضة قطعاً لمقدمات الأنوار لا بد من الذهاب نحو مزيد من الدين وليس نحو قليله. تحطيم الدين، يقول الأفغانى، هو الذهاب ضد الحضارة. الانتحطاط الإسلامى لا يعود إلى ضرر داخلي لا يحى بل إلى غزوات خارجية، إلى استبداد الحكومات، إلى تأويل خرافى للدين. خطاب الأفغانى يذهب إلى أبعد من كونه مجرد دعوة إلى تطهير الإسلام بالعودة إلى الممارسة المطلوبة للقضاء، أي السلف. إنه نقدي إزاء الأسس نفسها للـ aufklarung ويتجاوز الخطاب الحداثى الملبس. فالحداثة الصناعية الغربية منتجة للحرب، "هذا التقدم هو وحشية" يكتب. الحضارة الحديثة متأثرة بعاهاث أخلاقية، إنها حضارة حرب وجشع. والتقدم الحقيقى لن يكون سوى إنسانى أخلاقى وذى قواعد روحية.

الغرب لا يتقدم العالم الإسلامى سوى بأدواته وقوته المادية. أما التقدم الحقيقى، فإن الشرق والعرب على حد سواء بعيدان عنه. الإنسانية كلها تنهقرت لأنها اتحرفت عن جنورها الروحية (16).

هذا التصور للأشياء يدهش وبشكل مفارق بحداثية عالية. وستعثر على مضامين، فى ما بعد فى النقد الذاتى للغرب نفسه، إذ أن جمال الدين كان واع بما انطوى عليه I' aufklarung وميراثه الوضعى الخاص بقطع الكلية الإنسانية. واع أيضاً بالخاصية المدمرة للعقل. قرن بعده، مدرسة فرانكفورت مع أدورنو وهورخيمر، تعلن باسم الإنسانى حرباً ضارية ضد "عقل I' aufklarung" (17). جوابها المختلف بأعجوبة (18) عند رينان يحرك شعورنا اليوم أيضاً، فيما أطروحة رينان أصبحت باطلة، تبدو رسالة الأفغانى الثقافية فى الحقيقة جد معقدة لكي تحفظ فى عمومها وما مكث هو الدفاع عن دين وعن كينونة ثقافية، إنها مقاومة للتسوية بعقل مادى ملحد ولكن أيضاً بحدثة لدين الإسلام. سيقوم بها جيداً تلميذه محمد عبده. مع ذلك فإن رسالة I' aufklarung وبكيفية ما، قد تم الإصغاء إليها، مادام أن فكرة التقدم تعود دائماً ورغم ذلك فى

مركز النقاش، تم الإصغاء إليه (للتقدم) أيضا لأن الأفغاني طرح ضرورة عقلنة معطى الإيمان، وأن السلفية ذاتها، في شكلها الأول، شكل رشيد رضا، قامت بإجلال العقل وبادر إلى نضال ضد "التخريف". يبقى أن الأفغاني أدرج وعي العالم الإسلامي في اتجاه المحافظة دون نقیصة على الشعور الديني. سلالته ستفخم هذه الوصية وتجرجر جمال الدين مرحلة بعد مرحلة نحو الأصولية ثم السلفية. وأخيرا نحو شرعية متصلة بتشكّل الإسلاموية اليوم. ضاقت مع الزمن رسالته التي اختص بها. ولكن خلال مرحلة طويلة، ألهم جمال الدين أفقا عريضا من الفكر، المحتوي أيضا على الحدائين وساهم في تثبيت الحدود التي كان ممنوعا تجاوزها المحافظة فورا على الإسلام كإيمان وكوعي تاريخي ثقافي. كل ذلك للقول فقط أن موجة *Aufklärung* جاءت لتتحطم ضد ما شكل في العالم الإسلامي السبيل، يعني ما هو آت، أي الإسلام ذاته. جزء من الرسالة لمح للإصلاح، مع بداياته، أي الإحالة على العقل والتقدم. من جهة أخرى فإن الجانب المعلن كله، العقلاني، الليبرالي، للفكر السياسي الثقافي المتحصن حقيقة في النخبوية، استمر في متابعة منحدره الخاص، دون إنكار صريح للإسلام ذاته. كان توافق كل أفاق الفكر، بلا منازع، هو كون الإسلام، الحضارة، التقدم، جميعها تشكل جزءا واحدا، وأنه لا بد من تجاوز، والحالة هذه، الانحطاط، المحسوس به كسقوط، والذهاب في اتجاه التقدم.

ذروة الليبرالية العقلانية النزعة

لكن حول موضوع هذا التوافق فإن المواقف تنوعت بين الحريين. على المستوى الشعبي، احتفظ الإسلام كليا بمواقفه، كإيمان معيوش في بدهة وفورية الوجود على مستوى الوعي الثقافي، فإن تيار الإصلاحية تصلب وتغلغل. اخترع الإسلام لنفسه عقله الخاص مع الأخوة. لقد أضحي إسلاما جديدا. التيار الحدائني أكد هو الآخر وجوده مع كثير من الجسارة. تغير عبر مختلف تيارات "التغريب"، الليبرالية، اللاتينية. لكن ماعدا في تركيا، لم يتجوأ ولم يتمكن من التهجّم جبهيا على إسلام التقليد. وكلما كانت هناك مواجهة بين إسلام وعقل، ودوما بكيفية ماثلة من جهة أخرى، كانت الفضيحة واستسلام العقل أمام الإسلام.

لماذا؟ لأنه تم تحويل العقل عن نزعه في البحث عن الحقيقي بواسطة البعد البراني النمو، بمعنى جدلية الأنا والآخر. الهوية الثقافية تتخل خلسة في اللعبة. ويظل صحيحاً أنه مع مرور الزمن تظهر "الغربانية" كخضوع غير نقدي لقيم الغرب المهيمن. وليس العقلانية ولا روح البحث. بعبارة أخرى لابد من التمييز بشكل دقيق بين طه حسين صاحب "في الشعر الجاهلي" وطه حسين صاحب "مستقبل الثقافة". والحالة هذه فإن الأول هو الذي تم رفضه، بينما الثاني هو الذي هز الأسس العربية للشخصية العربية كما راها الحصري. وبنفس الكيفية، فإن مؤلف علي عبد الرازق حول الإسلام وأصول الحكم الذي جلب إلى ذاته القضية والنبد، لم يكن يبحث في نهاية المحصلة عن تدمير الإيمان وإنما عن إنقاذه من عدوى السياسي. لا يمكننا من وجهة نظر تاريخية نفى أن الخليفة رجع إلى اللعبة السياسية الخالصة أو أن السياسي قد تصرف كما لو أنه في دائرته المستقلة داخل الخلافة. لكن الذي أفلتت من عبد الرازق هو أن التجربة المتميزة للإسلام الأول كتجربة تاريخية جعلت من السياسي غير قادر على الإفلات من الأفق الديني المحدد على وجهين، بقداسية النص والمثالية النبوية. كان بإمكان العصر الليبرالي تأسيس aufklärung حقيقي للثقافة العربية الإسلامية الحديثة. كان عصر بحث وحرية، حيث الفيلسوف يتحول إلى كاتب لجمهور عريض ويثير النقاش الحاد. عصر يتشكل فيه نمط المثقف العربي لطفي السيد، سلامة موسى، طه حسين، علي عبد الرازق، حسين هيكل. بمعنى ما، ومع بعض التحفظات، فإن هذه اللحظة مثلت لحظة أنوار. وقد يكون من الممكن جداً أن علمنة جزء عريض من الانتلجنسيا العربية الحالية تكدين كثيراً إلى فعل هؤلاء من رواد العقل. لكن المثقفين الليبراليين لم يشكّلوا ومطاً عريضاً بشكل كاف، متماسك ومنسجم، كانوا سطحيين، ولم يظهروا كمستبشرين في جهد إحلال عقل لقراءة كامل الماضي. فالعقل الذي بجلوه كان فوق ذلك موجزاً. بينما كان الأجدى هو الدعوة إلى عقل متفهم، شمولي، ونائف، من شأنه إدماج الانفعالي، احتضان التقليدي، وتجسيد روح شعب. لكن الإسلام الرسمي الذي واجهه كانت له دفاعات عنيدة. بمعنى أنه كان محفزاً بروح من المقاومة الأصلية والتي لم تكن مبررة سوى جزئياً بسيطرة العالم الخارجي. الروح العامة، تقلبت فضلاً عن ذلك وقبلت دوماً وبصعوبة تعددية

تيارات الفكر، وتعايشها داخل نفس الفضاء السوسيو-تاريخي. كل ذلك لتفسير الهزيمة النسبية، للعهد الليبرالي الذي لم ينجح في إقامة، وبشكل دائم، معرفة عقلانية حقيقة وفكر عقلاني حقيقي، في وقت توفر فيه الفيلسوف - الكاتب على خطوة ضاعت من بعد (مذاك) لصالح السياسي.

تفوق السياسي:

سيسيطر السياسي في الواقع على الأفق الذهني للعالم العربي الإسلامي على عهد القومية الفاخرة. كمعركة فإن القومية نمت الانفعالي، الهوية الثقافية-الدينية، والطاقة العنيفة للجماهير. كدولة "صاعدة" تحولت فعليا إلى إيديولوجيا علمانية ونشرتها بإسهاب في الجسم الاجتماعي. القومية الناصرية امتصت جزءا من الإيديولوجيا الماركسية. كانت مبسطة على مشروع شامل ضم في الوقت ذاته إنجاز الوحدة، اشتراكية الدولة، تحرير فلسطين، النضال ضد الإمبريالية الغربية، وأضمرت في الوقت ذاته الديمقراطية والإسلام، دون نقاش سابق للأفكار. كان ذلك عصر الثورات المتتالية والتي جاء مفهومها ليعوض مفهوم الإصلاح. لقد نجحت القومية في تحويل طبقات عريضة من الانتلجنسيا، والتي عندما لم تكن ماركسية أو بالتقريب ماركسية، كانت مقتنعة بقيم هذا النمط من الحداثة. وقد ساهمت هي نفسها في تحويل السلطة إلى مثالها "القوماني". اختلف الجيل الأول من المتقنين بشدة عند جيل الليبراليين العقلانيين بشعبوية، جزريته، لا أدريته المؤكدة أكثر، عداوته الصماء بخصوص الغرب البرجوازي وقيمه. بما فيها القيمة - الحرية. كان الوريث الموضوعي من الناحية الجزرية، العادلة، الثورية للأشوار، وليس للبعد المتسامح، الليبرالي، المضاد للإطلاكية والجانب الإنساني (Humaniste) لأنوار النهضة، ولو أنه كان هو نفسه ضحية للإطلاكية الجديدة. لقد تمكنا من الحديث عند نهضة ثانية متمحورة حول مشروع سياسي ثقافي، أو حتى عن بروز يسار عربي متقف، والذي كان بإمكان فعله أن يبلغ ذروته حين المرحلة الأولى من الحرب الأهلية اللبنانية (1975-1978)، لكن هذا اليسار انهزم عسكريا من طرف أجهزة الدولة. لكن ما استمر عند هذا الغليان هو كون غالبية الانتلجنسيا العربية حافظت على إيمانها بالمثال الموحد مستهلكة قطيعتها مع أجهزة الحكومات. بحيث أن القومية الموحدة ذات الإلهام

الناصرى أو البعثى نقلت تركيبة إيديولوجية مهمة لهذه الانتلجنسيا. والحالة هذه فإنها مربوطة فعليا بانخراط في شكل ما للاتكية ضمن تصور للعلائق بين الدين والمجتمع.

عقل غربي وبقطة إسلاموية:

الطبقة المثقفة إزاء السىاسى يورط استثمارا أكثر كثافة فى الدائرة الثقافية. منذ أكثر كثافة فى الدائرة الثقافية. منذ أكثر من عشر سنوات، منذ الانهيار الفعلى لليونوبيا القومية الموحدة، نعيش بكيفية عامة فى المجتمع العربى صعودا جديدا قويا للثقافى. والذى تظهر فى عنصرين تعميق الجهد التفكيرى، صعود النزعة الإسلاموية.

1- راح المثقف المنتج يفكر حزمة من المسائل التى تفرض عليه كخاربط أو كازواج أصالة/جداثة، عروبة/إسلام، سلطة/ديمقراطية، نهضة، حضارة، شورى (الشكل الأول من الديمقراطية فى الإسلام)، عدالة، حرية، استغراق/استغراب، الخ. ما هو إيجابى، يكمن فى تجاوز الوثوقية الثوريوية والقوماني، هو أيضا وأكثر فأكثر إبحال الروح النقدية محل الروح اليوتوبية، وما تمكنا من تسميته فى بعض الحلقات الضيفة بىروز عقل عربسى، عقل نقدي أو متفهم أو للاثنين معا، الذى يتجاوز بجهة عقل الليبراليين العقلانيين القدامى بامتصاص قوى لإسهامات الفكر الغربى كما لو أن ذلك تعلق بانخراط أكثر ضمانة فى جذور الأنا العربى الإسلامى. غير أنه إذا اتضح أنه (العقل العربى) قادر على تجديد إشكاليته، أو حتى منهجيته، يبقى أقل إبداعية فى نظام المفاهيم أو فى ميدان المخيال. وكمصاحب بالشلل بمجرد ما تعلق الأمر بتفكير الكونية. إنه لا يزال عقل معركة، غاطسا فى عالمه، رغم تهميشه الفعلى. بهذه الموارد، يمكننا تقويم مماثلة أيا كانت بين المثقف العربى و"الفيلسوف" بالمعنى الفرنسى للفظلة المتتابة، لكن سخرية رضية، ماعدا ربما.

2- هناك أيضا نصيب عريض من الإسلام لدى المثقف العربى العقلانى، بل أيضا نصيب من العقل لدى المفكر الإسلامى. هذا التعارض يترجم التردد

العربي والإسلامي الكبير والاستحالة المزدوجة للتخلي عن الإسلام والعنود
 عن العالم، بمعنى عن القوة وعن العقل. حيث الإقراط في التأكيد الإسلامي
 في العالم الإسلامي الآسيوي غير العربي، أو حتى في جزء من العالم
 العربي، الذي، وفي ما وراء لعبات السلطة (مفهوم الإقرار الشرعي) يرمي
 إلى تحاشي التردد بأسلمة خاصة، صارمة ومتباهية، ولكنه يوحى بها ضمن
 نفس الإجراء. الإسلام هو حقيقة كشف جديد حول علمنة عظيمة ولا أسلمة
 لم تجرؤ على الإبانة عن اسمها، ولكن إذا ما خلص إلى الالتصاق بنظام
 الفعل السياسي، وليس بنظام الإيمان الخالص، إنه يقوم ببعث للحاضرة
 البدائية (المدنية) أقل من دخوله في لعبة العقل السياسي الحديث. بالمقابل
 فالأمر لا يتعلق بـ *aufklärung* معكوس، لأن هذا العقل التاريخي التاريخ
 الواصف ليس هو عقل الأنوار الذي كان نقدياً، ليس بعثياً ولا مؤسساً،
 وبالاحص ليس دينياً. إنه المستوى الأخلاقي والمستوى الثقافي للكونونة اللذان
 يمنحان كل ملامتهما وكل شرعيتهما للمطلب الإسلامي. باتهام مادية الغرب
 أو "تسامحيته"، فإن الإسلاموية تنكر القيم العلمانية الصادرة عن الأنوار،
 والتي أسس عليها الغرب أخلاقيته الجديدة الفردانية والحيوية (بمعنى التابعة
 للمذهب الإحيائي المقر ببدء حيوي متميز عن الروح والجسم معا تتوقف
 عليه الأفعال العضوية)، بانعاش الطبقة الأكثر عمقا للهوية الثقافية، فهو لا
 يستقم فقط إلى الإنسان الإسلامي (Homo-Islamicus) السكونية الداخلية، بل يمحو
 شبح اختفاء للإسلام، أحيانا مهدد وربما مؤجل بكل بساطة، والذي لا يمكن
 إدراكه (الاختفاء) سوى كهزيمة تاريخية كبيرة مصنوعة من طرف أبناء
 الإسلام أنفسهم وبوساطة العقل. وذلك بسبب ماض طويل من المواجهات مع
 كل أنواع الغرب ذلك (الماضي) الخاص بالأنوار التاريخية. لكن ذلك لا يمنع
 من القول بأنه وباسم النموذج الأصلي للأنوار، يبدو الإسلام اليوم موضوع
 نزاع أو مرفوضاً، مستوعباً كقوة الظلام ضد العقل، التكوّن ضد التقسّم،
 اللاتسامح ضد التسامح. هذا الخط من الانقسام يرسم التخم نفسه بين الغرب،
 الداخلي أو الخارجي، وبين الإسلاموية المعاصرة.

المواضع:

(1) Daniel MARNETS, *les origines intellectuelles de la revolution française*, (Paris, 1954), pp. 267 et suiv et notamment p. 117

(2) Karl LOWITH, *DE Hegel a Nietzsche*, trad. (franç, Paris, 1969) voir aussi: R.ayrault, *La genèse du momentisme allemand*, (Paris, 1961), t: 1, p. 67 et suiv

(3) Pour une interpretation large du "Concept d'aufklarung", voir M. Horkheimer et TH. Adorno, *La dialectique de la raison*, (trad., franç, 1983), p. 21 et suiv.

(4) Sur ce point précis, je renvoie a mon etude "Renaissance, reformisme, revolution dans l'Islam depuis un siècle: 1880- 1980", dans, *Annales d'étude internationales*, (Genève, 1980- 1981), p. 22.

(5) يلتقي الرعي الإسلامي المعاصر، وريث الإصلاح والرعي الغربي وريث الأنوار في التنديد وتبغيس الإسلام المرابطي المحتضر. بيد أنه يجب الانتباه إلى هذه الفقرة الرائعة للفيلسوف الإيطالي غرامشي في كتابه "تفكر السجن" المجلد 24 التي تنقضي الرأي السائد: "تظهر الهوية بين المثقفين والشعب عريضة وعميقة.. فمن هنا نفهم لماذا تحي التيارات الإيمانية والدينية المتعددة للثقافة الشعبية، محاولة لتكيف مع الإطار العام للتوحيد المحمدي الإسلامي. وعليه ستكون الرابطة بين مثقفي الإسلام والشعب عبارة عن نزعة تعصبية، أنية محدودة، رغم أنها تتركب وتجمع طاقة نفسية من الانفعالات والرغبات التي تبرز حتى في الفترات العالدية. إن الكتلونية تحتضر لهذا السبب، فهي لا تستطيع كما كانت خلق موجات من التعصب. أما الحركة التجريبية في الإسلام فهي التصوف.."

(6) M. Hodgson. *The venture of islam* (1974). t: 1 p. 410.

ويليه م. عابد الجابري، نحن والتراث، (بيروت، 1982م)، ص. 43 وما بعدها.

(7) ف. جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، (بيروت، 1979م)، ص. 15.

(8) رفيف الخوري، الفكر العربي الحديث آثار الثورة الفرنسية في التوجيه السياسي والاجتماعي. (بيروت، 1943م).

(9) Norwa Salem, H. BOUGUIBA, (Montréal ph. D M. Gill, University, 1983).

(10) N BEAKES, *The development of secularism in Turkey* Montreal McGill University 1964

(11) الطهطاوي، تخلص الإبريز إلى تخلص باريس، (القاهرة، 1905م)، ص. 7.
و: أنور عبد الملك، الإيديولوجيا والتهضة الوطنية (مصر المعاصرة، باريس، 1969م)، ص. 187 - 286.

(12) معنى زيادة، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مع مقدمة هامة، (بيروت، 1978م).

(13) نفسه، ص. 158.

(14) رفيف الخوري، نفسه.

(15) مجموعة شبلي شميل، (القاهرة، 1908م).

(16) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، (القاهرة 1968م).

رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، (القاهرة، 1931م)، ص. 27-100.

(17) *La Dialectique de la raison* p. 21-57-129 et suivant. op. cit.

(18) A. Horani. *Arabic Thought*

التبيين

دراسات في المجتمع والفن

دراسات في اللغة والأدب

نصوص مترجمة

الملف

محاولات

مناقصات / محاورات

أي منهج لأي أدب؟

محمد ساري

ترحب المجلة بمساهمات الزملاء في هذا الركن

أي منهج لأي أدب؟

يبدو الحديث عن العلاقة بين النقد والأدب حديثاً تتحكم فيه الأهواء والإيديولوجيات، أكثر مما تتحكم الموضوعية وحرص الصانق على معرفة مكونات النص الأدبي. إن قراءة النص الأدبي تختلف باختلاف شخصية الناقد ومواقفه الإيديولوجية وباختلاف الفترات التاريخية. وإن النص في هذه الحالة لا يدرج في نسقه هو بل في نسق الناقد الذي يبحث داخله عن عناصر ترضي منهجه وإيديولوجيته أكثر مما يبحث عن العناصر المكونة لهذا النص. قد لا نغالي إذا أكدنا بأن استخدام المنهج الواحد قد يؤدي بتلقدين بدرسان عملاً واحداً إلى نتيجتين مختلفتين أشد الاختلاف. وتدرج محاولة الشكلايين الروس وبالأخص جاكسون الذي اقترح دراسة الأدبية عوض دراسة الأدب¹، في إعادة الاعتبار للنص الأدبي، إذ اهتمت المقاربات المتعالية (سيكولوجية، سوسولوجية، أو فلسفية) عن "أدبية" الأدب وخرقت في حقول لا تفيد الأدب في شيء. لا يعني هذا أننا نعتقد بوهم استقلال النص الأدبي، فهو "يظهر داخل عالم أدبي تسكنه مؤلفات قد وجدت من قبل"² وقد أطلق على هذه الظاهرة مصطلح "التناص" إذ يقع "كل نص في مفترق طرق نصوص عدة، فيكون في آن واحد إعادة قراءة لها، احتداد وتكتيفا ونقلًا وتعميماً"³ ونفس الظاهرة سميت بمسميات مختلفة مثل الحوارية والتعدد الصوتي (باختين) والتداخل الموسيولفظي وكذا المراتب الأدبية في التراث النقدي عند العرب. فإذا كان طموح البنيويين عامة هو إعادة الاعتبار لأدبية النص، فإن دراسة هذا النص لا يتم إلا بمعرفة مستمدة من الحقول المعرفية

¹ - ترفيطان تودوروف، "مقولات المرد الأدبي"، ترجمة الحسن شعبان و غزاد صفا. مجلة أفاق المعدادن 8-9 (1988م). ص. 30.

² - المرجع نفسه، ص. 31.

³ - في أصول الخطاب النقدي الجديد (كتاب مشترك) (ط2؛ الدار البيضاء المغرب: عيون المقالات، 1988م)، ص. 104.

الأخرى. وقد عرف ستانلي هايمن النقد الأدبي " كاستعمال منظم للتقنيات غير الأدبية ولضروب المعرفة - غير الأدبية أيضا - في سبيل الحصول على بصيرة نافذة في الأدب " ¹ وأكثر ضروب المعرفة للدراسة الأدبية هي العلوم الاجتماعية التي تدرس الفرد عاملا في جماعة. والمدرسة البنائية هي بدورها لم تجد مسلكا ينقذها من الدوران في الفراغ إلا اللجوء إلى حقلين أساسيين هما اللسانيات والأنثروبولوجيا. يوضح رولان بارث هذه العلاقة بين النقد و الأدب بقوله أن الأدب يتعامل مباشرة مع الأشياء و الظواهر، حتى وإن كانت متخيلة كلية، خارجة وسابقة للغة : العالم موجود، والكاتب يتكلم، هذا هو الأدب. أما موضوع النقد فإنه يختلف عن موضوع الأدب كل الاختلاف. النقد لا يتناول العالم ولكنه يتناول الخطاب الأدبي : فهو خطاب على خطاب، لغته من الدرجة الثانية (ميتالغوي) تمارس على اللغة الأولى أو اللغة الموضوع. ويترتب على ذلك أن الحركة النقدية ملزمة بإقامة نوعين من العلاقات:

أ- علاقة اللغة النقدية بلغة المؤلف المدروس.

ب- علاقة اللغة -الموضوع بالعالم.

إن الذي يعرف النقد هو الاحتكاك بين هذين المستويين من اللغة. ² إذا كان الأدب يتعامل مباشرة مع المحيط البشري و المادي الذي يحيط به، فإننا نقول بأن كل أدب يتجذر حتما في واقعه ومحيطه. وبما أن النقد الأدبي هو خطاب على الخطاب الأدبي، فإنه سيكون لا محالة صالحا لدراسة ذلك الأدب دون غيره من الآداب الأخرى . هذا من حيث المبدأ العام وقد كان صالحا في زمن ما. وأحسن مثال لهذا التمايز هو ما حدث في تراثا النقدي بعد أن ترجم بشر بن متى كتاب فن الشعر لأرسطو بعد انشغال العرب بالفلسفة. وكان " هذا اللقاء على مستوى خصائص نصية لا تمت بصلة مباشرة للشعر العربي، وهو القسم الذي ترجمه العرب ووضعوا على ضوئه

¹ - ستانلي هايمن، النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، (لبنان: دار الثقافة)، ص. 9.

² - Roland Barthes, *Essais critique*. (Editions: du seuil, 1964), p. 255-256. coll. paisait.

مساراً مغايراً للشعرية العربية من غير قراءته قراءة نقدية؟¹ لطرح السؤال التالي: هل مكونات الشعر الذي يتحدث عنه أرسطو هي نفسها مكونات الشعر العربي؟ ويؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوي بأن "الصفة البارزة في تلخيص ابن رشد، ومحاويلته تطبيق قواعد أرسطو على الشعر العربي، وقد أضلته ترجمة أبي بشر متى للتراجيديا بأنها المديح والكوميديا بأنها السهجات، فخال له أن الأمر كما في الشعر العربي، ومن هنا أكثر من الشواهد المستمدة من الشعر العربي، ومعظمها فاسدة، لأنها تقوم على أساس فاسد هو تلك الترجمة الخطأ"². لهذا السبب، يؤكد محمد بنيس بأن الدراسات الشعرية في النقد الأدبي القديم عند العرب هي دراسات مكبوته لأنها اعتمدت على قواعد شعرية مستمدة من نصوص شعرية مغايرة تمام التغاير عن قواعد الشعر العربي ذي الطبيعة الغنائية. ويمكن أن تضرب مثالا آخر يخص الأدب العربي القديم ألا وهو مثال المقامة وتحديد الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه. اهتم المعاصرون في كيفية تصنيف المقامة: هل المقامة قصة قصيرة بدائية؟ هل هي النواة التي يمكن أن نرجع إليها فن القصة القصيرة الحديثة في الأدب العربي، وبذلك "تخل جانباً من الإشكال الخلقي الدائر منذ مطلع القرن حول ما إذا كان الأدب العربي قد عرف القصة؟"³ وهو ما ذهب إليه معظم النقاد كان "عدم وجود القصة القصيرة بمعناها الحديث أمر يضر الأدب العربي وبالتالي فلا مانع من اعتبار المقامة قصة قصيرة غير مكتملة في الوقت الذي لا يمكن أن نمارس في أن المقامة في حد ذاتها جنس أدبي مصقول ومكتمل وله خصائصه"⁴. وقد توصل الباحث المغربي عبد الفتاح كيليطو في كتابه "المقامات" (بالفرنسية) إلى استخراج العناصر البنائية المكونة للمقامة. واعتبرها جنساً أدبياً عربياً خالصاً، لأنها تعتمد أساساً على

¹ - محمد بنيس، الشعر العربي الحديث (الدار البيضاء المغرب: نيلته واحدا لاته دار توبقال، 1989م)، الجزء الأول، ص. 44

² - أرسطو طائيس، فن الشعر، ترجمة عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي. (بيروت، لبنان: دار الثقافة، 1973م)، ص. 55-56.

³ - خلدون شعمة، النقد والعربة (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1977م)، ص.

بلاغة اللغة العربية وإيقاعها (سجع، ازدواج)، وبالتالي تفقد رونقها حينما تترجم إلى لغات أخرى، مثلها مثل الشعر العربي. إذا كان النقد الأدبي الغربي يستمد قوايتين مناهجه من نصوص غير نصوصنا ويستعين بضروب المعرفة الغربية من علوم إنسانية وتجريبية، ليست بالضرورة من المعارف العربية، فأين نحن بين الطموح لمعرفة أدبنا أدق معرفة، وبين الرغبة في مواكبة التطورات الإنسانية في مجال المعرفة والفنون. هل نكتفي باستهلاك النظريات الوافدة وتطبيقها تطبيقاً ألياً، مثلما نستهلك الدواء، والآلات الإلكترونية، أم أننا ننكمش على ذواتنا ونغلق بآدبنا، معتبرين إياه أروع الآداب قاطبة. إن من يقوم بإحصاء الأسماء الواردة في كتب العلوم الإنسانية عموماً وكتب النقد الأدبي خصوصاً، يصادف هذه الأعداد الهائلة من الأسماء التي تنتمي إلى الغرب، ولا نكاد نعثر على الأسماء العربية إلا كترجمة للنصوص الغربية أو كمطبقة لمناهجها على نصوص إبداعية عربية. إن أغلب الرسائل الجامعية في النقد الأدبي مثلاً، هي تطبيقات آلية لمناهج نقدية استحدثت في الغرب. والسؤال الذي يطرح نفسه: هل الأدب العربي هو بدوره نسخة للأدب الغربي؟ إذا انطلقنا من تعريف الأدب كتصوير للحياة المحيطة بالكاتب، فإن الأدب العربي سيختلف حتماً عن الأدب الغربي. ويبقى التأثير كبيراً على مستوى التقنيات الأدبية المستخدمة في كل جنس أدبي مثل تقنيات الرواية الحديثة مثلاً، ولكن هل التقنيات وحدها، ستجعل المبدعات العربية نسخة طبق الأصل للمبدعات الغربية؟

لقد أطلق بعض النقاد على الروائي نجيب محفوظ لقب "بلزاك العرب"، وهل يفهم بهذه التسمية أن روايات نجيب محفوظ تحاكي روايات بلزاك محاكاة آمنة إلى حد التشابه الشامل، بحيث يمكننا الاحتكام إلى نفس المنهج النقدي الذي استعمل لدراسة روايات بلزاك، في دراسة روايات نجيب محفوظ. يقلل من التبصر، نجد بأن هذه المعادلة لا يمكنها أن تستقيم، ذلك لاختلاف المجتمع الفرنسي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، عن المجتمع المصري في منتصف هذا القرن، زيادة إلى الخلفية الثقافية والفلسفية واللغوية التي تعامل معها نجيب محفوظ وهي مختلفة عن تلك التي تعامل معها بلزاك. ويمكن سياق أمثلة أخرى حول أجناس أدبية أخرى. ولكننا

نقول في نهاية هذا العرض المتواضع أن الأدب يرتبط أشد الارتباط بالحياة الخاصة لكل مجتمع، وعلى النقد الذي يدرسه أن يراعي هذه الخصوصية كي لا يسقط في التطبيق الآلي لنظريات وضعت أساساً لدراسة نصوص أدبية مغايرة عن النصوص العربية، وبهذا، سيظل لا محالة النص الإبداعي العربي، مثلما فعل النقاد القدماء الذين أخذوا شعرية أرسطو وقيموا بواسطتها الشعر العربي، فأخطئوا في تقييمهم له، ولم يمنحوا له حقه. ولا يعني هذا الحذر، رفض الوافد المعرفي الإنساني، خاصة في عصرنا الحاضر الذي تحول فيه العالم إلى قرية صغيرة، تنتشر فيها المعارف والفنون بسرعة كبيرة. فالمبدع العربي، اليوم، يبدع نصوصه وهو على دراية بنصوص غيره. وهو سيتأثر حتماً بما يعجبه ويراه جديراً بالأخذ. وعلى النقد أن يكون حريصاً على إعطاء كل بعد من هذه الأبعاد حقه بموضوعية كي يتجنب السقوط في الانغلاق المضّر، سواء ذلك الانغلاق على الذات والماضي، أو الانغلاق في وهم الحدائث والتبصل من أصوله الثقافية والمعرفية.

<http://ArchiveBeta.Sakhr.it.com>

تدعو التبیین قراءها إلى المساهمة في ركن
« متابعات » والخاص بالعرض المركز للكتب،
كما ترحب بتقارير الإخوة الزملاء عن الندوات
والملتقيات التي تُعقد، سواء في الجزائر، أو في
العالم العربي أو خارجهما.